

حوارات أجراها: نيكولاس جين

مع

زيجمونت باومان
برولو لاتور
جون أوري
أورليش بيك
چوديث بتلر
سكوت لاش
ساسكيا ساسن
نيكولاس روز

فرانسوا فيرچيه

SOCIOLGY
IT'S A DEPARTMENT HERE
WE STUDY SOCIETY

مستقبل النظرية الاجتماعية

ترجمة وتقديم: يسرى عبد الحميد رسلان

1737

يتعرض المفهوم الأساسي للمجتمع لهجوم متجدد مابعد الحداثة، نظرية الإعلام الجديد، الأحداث السياسية، و التاريخ نفسه أيضاً قوضت و حوّلت ما نعتقده اجتماعياً. يقدم كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" مجموعة من المقابلات الجديدة مع أبرز المنظرين الاجتماعيين في العالم حول مفاهيم المجتمع و الوسط الاجتماعي اليوم: زيجمونت باومان، أولريش بيك، جوديث باتلر، سكوت لاش، برونو لاتور، نيكولاس روز، ساسكيا ساسن، جون أوري، و فرانسوا فيرجيه. الموضوعات التي شملها الكتاب تحتوي على: التحديث المتدفق و تفرد المجتمع، التقاء الأدب و النظرية الاجتماعية، الصبغة النوعية للاجتماعي، إمكانية قيام علم اجتماع مابعد المجتمع، تأثير التقنيات الجديدة على الحياة الاجتماعية، ظهور أشكال جديدة للفوضى و التعقيد، الصلة بين الحيز المكاني والسلطة .



مستقبل النظرية الاجتماعية

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 1737
- مستقبل النظرية الاجتماعية
- نيكولاس جين
- يسرى عبد الحميد رسلان
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:

The Future of Social Theory

By: Nicholas Gane

© Nicholas Gane 2004

This work is published by arrangement with
The Continuum International Publishing Group.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

مستقبل النظرية الاجتماعية

حوارات أجراها: نيكولاس جين

مع

زيجمونت باومان جوديث بتلر

برونو لاتور سكوت لاش

جون أوري ساسكيا ساسن

أولريش بيك نيكولاس روز

فرانسوا فيرجيه

ترجمة وتقديم: يسرى عبد الحميد رسلان



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

جين، نيكولاس

مستقبل النظرية الاجتماعية / تأليف: نيكولاس جين،
ترجمة: يسرى عبد الحميد رسلان.

ط ١- القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤

٤٦٠ ص، ٢٤ سم

١- الاجتماع، علم- نظريات

(أ) عبد الحميد، يسرى (مترجم ومقدم)

٣٠١،٠١

(ب) العنوان

رقم الإيداع: ٧٦٧٣ / ٢٠١١

التقييم الدولي: 5- 614- 704- 977- 978- I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها فسي ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7 مقدمة المترجم
13 شكر وتقدير
15 الفصل الأول: مقدمة، إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية - نيكولاس جين
43 الفصل الثاني: زيجمونت باومان - المخالطة الاجتماعية الدافقة
93 الفصل الثالث: جوديث بتلر - إعادة إحياء الاجتماعى
145 الفصل الرابع: برونو لاتور - الاجتماعى كرابطة
173 الفصل الخامس: سكوت لاشن - المعلومات مفعمة بالحياة
209 الفصل السادس: جون أورى - حركات معقدة
239 الفصل السابع: ساسكيا ساسن - الحيز المكانى والسلطة
273 الفصل الثامن: أولريش بيك - المنعطف الكوزموبوليتانى
315 الفصل التاسع: نيكولاس روز - توجيه الاجتماعى
347 الفصل العاشر: فرانسوا ثيرجييه - تحديات ما بعد الاستعمار
381 دليل المصطلحات والأعلام

مقدمة المترجم

يتميز هذا العمل في عدة نواحٍ لعل أولها، موضوعه - مستقبل النظرية الاجتماعية - من حيث جرأة المؤلف على تناول مثل هذا الموضوع في ظل ما نسمعه عن مسميات مختلفة لنظريات اجتماعية تراوحت من البنوية، الحداثة وما بعدها، العولمة، الموجة الثالثة للحداثة..إلخ. ثانيها، الهدف من الكتاب والذي يتمثل في رسم صورة واضحة ومحددة المعالم لما يمكن أن يكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية في ظل ما يشهده واقعها الحالي على الساحة العالمية. ثالثها، أن الكتاب ينطلق من فرضية أساسية مؤداها: أن الاجتماعى لم يمت بعد ولكنه يتغير فى الشكل ولا يزال على قيد الحياة، وتمثل هذه الفرضية من جانب المؤلف رداً على ما أورده بودريار فى كتابه "فى ظل الأغلبية الصامتة" من ثلاثة سيناريوهات بديلة هى: لم يكن الاجتماعى قائماً أبداً فى الواقع، يوجد الاجتماعى الآن فى كل مكان ويستثمر كل شىء، ما هو اجتماعى كان موجوداً بالفعل إلا أنه لم يعد كذلك، حيث يميل بودريار - وآخرون غيره - إلى السيناريو الأخير بأن الاجتماعى اختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للإشارات والرموز.

رابعها، المنهجية التى استخدمها المؤلف لإخراج هذا العمل بما هو عليه، من خلال المقابلات الشخصية المباشرة (والمقننة) والاستبيانات لمن لم يتيسر للمؤلف مقابلتهم شخصياً لظروف خاصة بهم. خامسها، المجموعة المنتقاة من العلماء المتخصصين ذوى الاهتمامات الموسوعية فى التخصص (علم الاجتماع) وخارجه من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وأسلوب الحوار العلمى الناقد الرافى وطريقة العرض لمخرجات الحوار. يشهد عالمنا اليوم تحولات عميقة فى شتى مجالات الحياة حيث تمارس الأشياء والتقنية هيمنة متزايدة على حياتنا مما

انعكس على العنصر البشرى الذى لم يعد محور تحليلاتنا ويواجه التخصص اليوم الكثير من المشكلات من أهمها الوساطة المتزايدة للتقنية فى العلاقات بين البشر، فضلاً عن الانطماس الواضح للحدود الفاصلة بين الموضوعات الإنسانية وغير الإنسانية، بالإضافة إلى التكاثر فى الأشكال الاجتماعية والثقافية العالمية الجديدة. الأمر الذى أدى إلى تساؤلات عديدة إزاء هذا الموقف العالمى الجديد! ماذا يعنى الآن بكلمة اجتماعى؟ هل لا يزال الاجتماعى محصوراً داخل حدود المحلية والقومية والإقليمية؟ ما حدود تدخل التقنية المتجددة فى أفعالنا وعلاقاتنا؟ ما علاقة الاجتماعى بكل من الأدب والسياسة؟ إلى أى سيناريو من الثلاثة سيناريوهات التى اقترحها بودريار نميل؟ ولماذا؟ لذلك نجد المؤلف قد طرح فرضيته منذ البداية التى حاول من خلال المقابلات الشخصية والحوارات مع المتخصصين أن يبرهنها أو يدحضها وهى: "أن الاجتماعى لم يمت بعد ولكن يتغير فى الشكل ولا يزال على قيد الحياة".

فى خضم هذا الغموض والضباب الكثيف الذى فرضته تلك التساؤلات بشأن ما هو اجتماعى تواجه النظرية الاجتماعية أوقانا عصبية انعكست على حاضرها ومستقبلها، وأصبحنا بحاجة إلى تحديد وجهتنا فى التخصص من بين السيناريوهات الثلاثة بشأن الاجتماعى لأنها ستحدد دورها ما سيكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية التى نعمل من خلالها ونهتدى بها فى بحوثنا وتحليلاتنا. من هنا كان الفصل الأول من الكتاب الذى تصدى له المؤلف يدور حول "إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية". ثم راح يجرى مقابلاته الشخصية المباشرة مع ستة من علماء الاجتماع، والأدب، والتاريخ والسياسة، بينما أرسل تساؤلاته إلى ثلاثة آخرين لم تسمح ظروفهم بالمقابلة الشخصية المباشرة واستقبل منهم إجاباتهم عن تلك التساؤلات، هؤلاء الثلاثة هم: زيجمونت باومان، ساسكيا ساسن، وفرانسوا فيرجيه، وبذلك بلغ مجموع من ضم أفكارهم هذا الكتاب تسعة مفكرين، سبعة منهم من

علماء الاجتماع (باومان، بيك، لاش، روز، ساسن، أورى، لاتور)، وواحدة متخصصة فى علم السياسة (فرانسوا فريجيه) وأخرى متخصصة فى البلاغة والأدب (جوديث بتلر) يعملون فى جامعات أوروبا (ليدز، وارسو، ميونيخ، لندن، لانكستر، باريس) وأمريكا (بيركلى - كاليفورنيا) كان المؤلف حريصاً على أن تُصمّم مقابلاته ومحاوراته ليكشف كل منها بُعداً مختلفاً لما هو اجتماعى، فبعد أن دعا هو فى الفصل الأول إلى إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية، استهل مقابلاته وحواراته فى الفصل الثانى (المخالطة الاجتماعية الدافقة) مع زيجمونت باومان ليوضح ما يعنيه باومان بالحدائث الدافقة (السائلة) فى ظل المخالطة الاجتماعية الدافقة، حيث يرى باومان أننا دخلنا مرحلة جديدة للحدائث تعرف بالحدائث المتدفقة أو السائلة تتميز بالسرعة المتزايدة نحو الزوال، وعدم اليقين (الريبة)، وعدم الأمان بالنسبة للأشكال الاجتماعية، فضلاً عن التحول الواضح نحو الفرد أو الانفرادية مما أتاح للأفراد حرية أكثر، بالإضافة إلى الاستقطاب الزائد بين النخب العالمية والتجمهرات المحلية.

لذلك يرى باومان أننا بحاجة إلى إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص من جديد. وترى جوديث بتلر فى الفصل الثالث (إعادة إحياء الاجتماعى) أنه لا توجد حدود بين الأدب والنظرية الاجتماعية حيث يمكن للأخيرة أن تستفيد من الأولى فى تصور ما هو اجتماعى دون تقليص للنظرية الاجتماعية لتنتهى إلى مجرد تحليل لغوى، ولا يمكن اختصار الاجتماعى فى صورة خطاب أدبى، ومع ذلك من الصعب أن نعزل البُعد اللغوى عن أى نظرية اجتماعية.

بينما فى الفصل الرابع (الاجتماعى كرابطة) يأتى برونو لاتور، متأثراً بجبرائيل تارد، فيما يسمى بعلم اجتماع الحركات *Mobilities* كاتجاه يركز على تحليل الأشياء ولا يتعامل معها كسبب أو نتيجة للعلاقات الاجتماعية ولكن كتوليفات من الطبيعة والثقافة - إنها سلطة الشيء. وفى الفصل الخامس (المعلومات مفعمة

بالحياة) يسعى باومان إلى تجاوز أفكار ما بعد الحداثة التي يراها قد عفى عليها الزمن من خلال التركيز على ما يسميه "الأشكال التقنية للحياة" وما يسفر عن ذلك من حيوية سوسيولوجية، لذلك نجد ميل إلى استخدام مصطلح الاتجاه الحيوي Vitalism بدلاً مما بعد الحديث Postmodern، لأن الأول يتصل بعالم أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية إعلامية أو اتصالية فاخفت الرابطة الاجتماعية وراء الرابطة الاتصالية، فنحن نعيش في ثقافة تقنية وأنه على النظرية الاجتماعية أن تقنن ذاتياً.

يحاول جون أوري في الفصل السادس (حركات معقدة) نقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة حركات الأفراد، الأشياء، المعلومات، رأس المال.... إلخ. ومن ثم يتحول من تحليل الدولة القومية إلى تدفق الكيانات عبر الزمان والمكان عبر الفضاءات الإلكترونية العالمية، من خلال تنظير كل من التدفقات وسياقاتها معاً، وتحليل الشبكات، والأنساق الدينامية المنفتحة التي تنشأ من خلال التدفقات. ويركز الفصل السابع (الحيز المكاني والسلطة) على العلاقة بين المكان والسلطة من خلال مدخل سوسيوجرافي يهتم بأنساق المدن والشبكات ولا يتعامل مع العالم على أنه نقيض القومى أو يقع خارجه ولكنه - أى العالمى - يتغلغل خلال الأنظمة والتصورات القومية فتظهر أشكال عبر قومية تحتاج إلى تصورات جديدة تعمل على مختلف المستويات مع مراعاة الضبط التحليلي. يتعرض أولريش بيك في الفصل الثامن (المنعطف الكوزموبوليتاني) لقضية المنهجية القومية وهو الموقف الذى لا تزال فيه العلوم الاجتماعية حبيسة الدول القومية، لذلك نجد يقترح اتجاهين: أولاً، أن تجربتنا الحية لم تعد بعد قومية بدرجة حصرية، ثانياً، أننا بحاجة إلى بناء إطار مرجعي جديد يعيد تحديد المفاهيم الأساسية فى العلوم الاجتماعية من جديد من خلال منظورات عابرة للقومية والعالمية لتنتقل إلى ما يسميه بيك المنهجية الكوزموبوليتانية. وفى الفصل التاسع (توجيه الاجتماعى) يربط نيكولاس روز التحليل الاجتماعى بقضايا السلطة

والحكومة من خلال ما استلهمه من ميشيل فوكوه من أن الاجتماعي ليس هو المجتمع ولا الحياة الاجتماعية كما أنه ليس العلاقات الاجتماعية. لقد تطور الاجتماعي إلى حتمية سياسية وحتمية فكرية، وهذا ما يتيح فيما نقدياً تأملياً للتحويلات عن موقف أو وضع المستعمرات بعد انتهاء مرحلة الاستعمار من حيث تأثرها بالاستعمار ثقافياً، وسياسياً، واقتصادياً لدرجة أن هذه المستعمرات تُعد مدينة للدول الاستعمارية وليس العكس لكنه يرى من ناحية أخرى أن المستعمرات أُبتليت بالفقر، والفساد، والعنف، فظهر الخلط (التحول) اللغوي Creolization، خلط الأجناس (التهجين) Hybridity كمفاهيم جديدة خلفها الاستعمار وأصبحت تمثل تحديات لتلك المستعمرات فأصبحت تقع في المنطقة الرمادية للعولمة التي سقطت بعيداً عن الوعي الغربي.

يرى المؤلف أن هذه المقابلات والحوارات التي ضمنتها هذا الكتاب بمثابة مجموعة من المداخلات النظرية المختلفة لفهم العالم المعاصر إلى جانب المساعدة في رسم الاتجاهات المحتملة التي يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتطور من خلالها، فضلاً عن المساهمة في الإجابة عن التساؤلات التي طُرحت في البداية بشأن الاجتماعي من حيث الشكل والمضمون والمسار... ماذا يعني.. وإلى أين؟. نأمل أن يساهم هذا الكتاب في أن يثير تساؤلات أخرى جديدة تفيد في تحديد رؤيتنا لما يجب أن يكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية... الآن... وليس فيما بعد.

المترجم

يسرى عبد الحميد رسلان

شكر وتقدير

أثيرت فكرة هذا المشروع على الغذاء مع ترايستن بالمر **Tristan Palmer** (الذي كان حينئذ محررًا في مؤسسة **Continuum** "متصل") بمطعم إيطالي صغير بلندن في صيف عام ٢٠٠٢م. أود أن أشكر ترايستن لترحيبه بأفكارى الأولية بمثل هذا الحماس ولدعمه للمشروع من بدايته إلى مراحلته النهائية. شجعتى وأثر فى آخرون كثيرون طوال الطريق، وأود تحديدًا أن أتقدم بالشكر إلى توماس كيمبل **Thomas Kemple** وعمى، مايك جين، للعديد من محادثاته المحفزة وتبادلات البريد الإلكتروني التى ألهمتى لإكمال هذا العمل. شكر خاص أيضًا لأنطونيا لوثر - جونز **Antonia Luther - Jones** (إليها أهدى هذا الكتاب) التى تحملت كل عثرة أو انعطاف لهذا المشروع (وهوسى به) وساعدت على استمراره بالكثير من الأفكار والمقترحات. و فوق كل هذا، مع ذلك، أود أن أشكر كل من شارك على استجابته لأسئلتى بهذه الحماسة والعاطفة، ولجعل هذا الكتاب بما هو عليه.

الفصل الأول

إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية
نيكولاس جين

يمر العالم اليوم بعدد من التحولات المثيرة ليس أقلها تلك المنبثقة عن الوساطة التقنية المتزايدة في العلاقات بين الأشخاص، وانطماش الحدود الفاصلة بين الموضوعات الإنسانية والأشياء غير الشخصية، والتكاثر في الأشكال الاجتماعية والثقافية العالمية الجديدة. تلك التطورات تتطلب خيالاً سوسيوولوجياً جديداً وربما يتطلب هذا بدوره مفردات تصورية جديدة أفضل تأهيلاً من تلك الكلاسيكية التي لا تزال كما هي اليوم لمواجهة ذلك التعقد المروع للعالم المعاصر. فلم يعد ممكناً أكثر من ذلك أن نتعامل مع العلاقات الاجتماعية على أنها تنبثق عن العلاقات الإنسانية (كما فعل ماركس وفيبر) ونُقصر التفاعل الاجتماعي على التفاعلات المباشرة للفاعلين من البشر أو نتحدث عن المجتمع في نفس اللحظة التي نتحدث فيها عما هو اجتماعي (كما كان الاتجاه لدى الغالبية في القرن العشرين)، فالأشياء والتقنيات تمارس الآن هيمنة متزايدة على حياتنا لدرجة أننا لا نستطيع بعد ذلك أن نركز على البشر كعناصر لها كل السيطرة في تحليلاتنا ونفترض سلفاً (مقدماً) ماذا يعني أن تكون إنساناً (حيث إنه من الأيسر إلى حد بعيد أن نحدد خصائص شيء ما). إن قضية الإنسان باتت أكثر أهمية عن ذي قبل وترتبط بدورها بالتدخل المتصاعد للتقنيات الإعلامية المتقدمة (أو الأشياء التقنية) في العالم الاجتماعي وهذا التطور في حد ذاته يواجه علم الاجتماع بمجموعة جديدة من المشكلات.

على سبيل المثال: فإن عدداً متزايداً من علاقات العمل والعلاقات الشخصية تيسره الآن التقنيات الرقمية التي تزيل العديد من الحواجز الطبيعية للزمان والمكان ولكن هل تلك العلاقات عن بُعد علاقات اجتماعية حقاً؟، وإذا كانت كذلك فماذا يعني الآن بلفظة اجتماعي؟

فضلاً عن ذلك كيف لنا أن نبدأ بتعقب، ناهيك عن فهم، تلك العلاقات الجديدة المتسارعة؟، أو ما تلك الأساليب المنهجية التي قد نستخدمها لنقوم بذلك؟

يعد هذا تساؤلاً له صعوبته الخاصة لأن تلك العلاقات ممتدة بسرعة غير مسبقة عبر الزمان والمكان وتمارس خلال شبكات اتصالات متشابهة ومعقدة لدرجة أنه يمكن وصفها بأنها عاصفة اتصالات أكثر من كونها أنساقاً اجتماعية ثابتة ومحددة بوضوح. تلك التساؤلات تثير قضايا هامة بحدود المكان والقياس (انظر الفصل السابع). وهذه بدورها تحتنا على إعادة النظر في الارتباطات البنائية بين "المحلى"، و"القومى" و"العالمى" فالأعداد المتزايدة للعلاقات الاجتماعية (والتي تيسرها أكثر من اللازم تقنيات الاتصال المعلوماتية) تجتاز الآن الحدود التقليدية للدولة القومية. هل يمكن أن يكون هذا المجتمع (الذى أعتد تنظيره على أنه تحتويه الحدود الإقليمية للدولة القومية) منتهياً تقريباً؟، أو هل من الممكن أن يعيد المجتمع (الرأسمالى) صياغة نفسه فى ضوء اتجاهات عالمية جديدة تتجاوز القومية؟، أو قد يكون الاجتماعى ذاته لم يعد محصوراً (إذا سبق له ذلك) داخل حدود المجتمع أو الدولة القومية وبصورة مرنة ومتنوعة بدرجة متزايدة؟ مثل هذه التساؤلات حاسمة للمستقبل القريب للنظرية الاجتماعية وهدف هذا الكتاب هو أن يحث علينا بعض الشئ إن لم يتح أى إجابات نهائية عنها.

حدود قائمة:

بينما تعد هذه القضايا والتساؤلات أكثر إلحاحاً عن ذى قبل، فالغالب الأعم مع ذلك أننا على وشك أن نتفد إلى قلب (جوهر) التيار العام لعلم الاجتماع. ففى العديد من الجوانب لا تزال النظرية الاجتماعية تبنى على أسس يرجع تاريخها إلى ما بين منتصف إلى أواخر القرن التاسع عشر على الرغم من محاولات متفرقة لإعادة (أو عدم) التفكير فى التخصص من داخله (انظر على سبيل المثال: واليرشتين Wallerstein 1991) ولا يزال فى أغلب الأحيان يفترض دون الاستفهام، على سبيل المثال، أن البشر يقعون فى مركز الكون وأنها مخلوقات ذات كيانات منفصلة

ومناعة من التدخل التقني ولديها كذلك القدرة على ممارسة (ومن ثم نوع ما من الضبط) السيطرة على العالم. فيما وراء ذلك فإن هولاك السوكلاء بسبب طبيعتهم البشرية (بغض النظر عما قد تكون عليه تلك الطبيعة بالفعل) يعاملون وكأنهم كائنات اجتماعية بصورة جوهرية (والصياغة الشهيرة "من فيبر ١٩٧٨" أن العلاقات الاجتماعية تكون ذات مغزى عندما تكون بين البشر) وتظل تلك العلاقة الأساسية بين البشر والاجتماعي دون اكتشاف بصورة نسبية (على الأقل من داخل تخصص علم الاجتماع) ولكنها الأساس الذي تبنى عليه النظرية الاجتماعية الكلاسيكية (على الأقل في التراث التفسيري). والتطور البارز لمحاولة الفصل بين ما هو بشري (ومن ثم اجتماعي) عن الأشياء أو التقنيات بما في ذلك الدفاع عن الموضوع الإنساني ذلك العمل لمانويل كاستي Manuel Castells والذي يتناول فيه التقنيات الإعلامية الجديدة كتعبير عن ذاتنا (٢٠٠١: ٦) ولا ينظر إلى القوى التحويلية لتلك التقنيات ولكن إلى الطرق التي تمتد من خلالها أشكال الفعل الإنساني القائم. هذا الوضع في الحقيقة يعيد تلك المحاوره لماكس فيبر لأكثر من ثمانين عاما مضت والتي يختصر فيها كل فائدة للتقنيات والأشياء أو الآلات إلى الأغراض أو المعاني التي يخلعها عليهم الفاعلون من البشر: أن يكون خاليا من المعنى لا يتساوى مع كونه بلا حياة أو غير إنساني: كل ما هو مصنوعي، على سبيل المثال، الآلة، يمكن فهمها فقط من خلال ما يضيفه أو من المستندف أن يضيفه علينا إنتاجها واستخدامها من معنى يمكن اشتقاقه من علاقته بأغراض متنوعة بصورة متزايدة وبدون الإشارة إلى هذا المعنى يبقى ذلك الشيء مبهما كلياً فما هو واضح أو مفهوم بصدده هو علاقته بالفعل الإنساني من حيث دوره في الوسائل أو الغاية وهي علاقة يمكن القول إن الفاعل أو الفاعلين على وعى بها ووجهوا فعلهم نحوها (فيبر ١٩٧٨: ٧). وفي هذا المنظور (الذي يمتد منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم) يهتم علم الاجتماع فقط بالأشياء والتقنيات في علاقتها باستخداماتها أو معانيها المستندفة حتى أنها في النهاية يمكن

فهمها في ضوء الأهداف المعروفة للنشاط الإنساني. إلا أن هذا الوضع تزداد اليوم صعوبة تأييده. ماذا، لو على سبيل المثال، تتجاوز اليوم الأشياء والتقنيات قدراتها ومعانيها المستهدفة؟ ماذا إذا مارست التقنيات الآن نفوذاً على ذواتنا بدلاً من أن يكون العكس (كما اقترح مارشال ماكلوهان Marshal McLuhan ١٩٦٤، إلى وقت أكثر حداثة جين بودريار Jean Baudrillard ١٩٩٣)؟ ماذا إذا لم نعد نعي (بعد أن كنا نعي قبلاً) الأساليب التي بها تيسر التقنيات أفعالنا؟ إلى أي مدى يمكن للعلاقات بين البشر والتي تيسرها تقنية الاتصالات الحديثة والأوساط الفعلية أن توصف بأنها اجتماعية بالمعنى التقليدي؟ وإذا كنا لا نستطيع بعد أن نفترض مقدماً أو نوافق على ما يعنيه أن تكون إنساناً وما قد يعنيه هذا بالنسبة للنظرية الاجتماعية القائمة على فهم وتفسير العلاقات الإنسانية؟ هل فقدان موضوع إنساني متميز ومحدد بوضوح يرسم نهاية تخصص علم الاجتماع أو يحدد بدلاً من ذلك بداية جديدة مثيرة.

بدايات جديدة:

هذه النوعية من التساؤلات أثرت خارج التخصص عن طريق مفكرين شتى مثل جون - فرانسوا - ليوتارد Jean - François - Lyotard الذي تصدى في "اللا إنساني" (١٩٩١) للتأثير المتيقن (أو المتسارع) للوقت على ما يسمى "حالة إنسانية" دوناها راواي Donna Haraway (١٩٩١) التي تشكك في الحدود بين البشر والآلات في تحليلها للـ سيبورج Cyborg وكاثرين هايلز Katherin Hayles (١٩٩٩) التي اختبرت ظهور ما بعد الإنسان Post-Human في النظرية السبرانية Cybernetic Theory. وفي فترة أحدث قامت محاورات هامة حول معنى الهندسة الجينية بالنسبة للإنسان فجرها تحديداً فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama من "الفوضى الكبرى" The Great Disruption

(٢٠٠٠) ومستقبلنا فيما بعد الإنسان *Our Post Human Future* (٢٠٠٣) وقد بدأ تأثير تلك الكتابات الفلسفية إلى حد كبير يُستشعر داخل مجال علم الاجتماع (على سبيل المثال التراث السوسولوجي المتنامي عن الجينات) والمحاولات الجديدة لإعادة التفكير في "الاجتماعي" التي ظهرت كاستجابة. في نفس الوقت وفي مجال آخر من التخصص تحدث أشياء مماثلة حيث تعرضت التصنيفات الأساسية لفروع علم الاجتماع للمساءلة وصاحب ذلك صياغة نظريات اجتماعية جديدة، مثال ذلك المحاولات التي تناولت بحدة المكانة المتغيرة للهوية الإنسانية، وظهور أشكال ثقافية جديدة متعددة الجنسية وحتى تغير الشكل الخارجى للدولة القومية يصب اليوم في تحليل "الاجتماعي" وظهور نظريات وأساليب جديدة وإن جاءت بدورها بطيئة نوعاً ما.

تواجه النظرية الاجتماعية أوقاتاً عصيبة وكذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية بدرجة أكبر عمومية. هذا الموقف عبارة عن صرخة بعيدة المدى ترجع إلى أواخر الثمانينيات، وذلك أنه مع زوال الفكر الماركسي باتت النظرية الاجتماعية فى الهبوط. فبينما أدى انبهار المذهب الماركسي إلى توسيع المحتوى التقليدي لما هو "اجتماعي" من خلال نظرية للإنتاج أو الطبقة قفزت فى الحال إلى المقدمة تصورات بديلة قليلة لما هو "اجتماعي" (سواء كانت جديدة أو أعيد ابتكارها من خلال كتابات دور كايم، فيبر أو زيمل). ويرجع هذا جزئياً، إلى ظهور اتجاهات جديدة لما بعد الحداثة والتي تميزت بالجماليات، اللغة، والتفرد فى تحليل النظم والأنساق الاجتماعية، وفى أكثر أشكالها تطرفاً وجدلية أعلنت وفاة ما هو "اجتماعي" (بودريار Baudrillard ١٩٨٣، انظر أسفل هذه الجزئية). إلى هذا الحد تبدو النظرية الاجتماعية ذات مستقبل ضئيل إلا أن آمالاً جديدة استشرقت بدورها مع قيام نظريات ما بعد الحداثة عن المخالطة الاجتماعية *sociality* (على سبيل المثال، مافيسولى maffesoli ١٩٩٩) واتجاهات جديدة عن التحدث الانعكاسى

reflexive modernization، مجتمع المخاطرة (بيك Beck، جيدنز Giddens، ولاش Lash ١٩٩٤) والعولمة (مثال لذلك رولاند روبرتسون R.Robertson ١٩٩٢، مالكولم ووترز M.waters ٢٠٠٠) والتطورات المثيرة فى المجالات السياسية والثقافية والإعلام والنسوية ونظرية الأدب وكذلك فى تخصص التاريخ (انظر: جويس Joyce ٢٠٠٢). اليوم هذه الاتجاهات والنظريات بدأ تأثيرها على شكل ومحتوى التيار العام لعلم الاجتماع، والذي يميل حتى الآن إلى أن يريح نفسه بمفردات تصورية ونظرية تقليدية إلى حد ما. ولا يزال هناك الكثير من العمل بخاصة إلى إنجاز، ولكن رغم ذلك تتغير الأشياء: فعلم الاجتماع يوسع خياله مرة أخرى، ومجالات جديدة تتفتح للتفكير الدينامي والابتكار التصوري والنظري.

وفاة الاجتماعى:

إن الأساس المنطقي الأولى للعمل الحالى هو اكتشاف بعض الاتجاهات التى قد تأخذها النظرية الجديدة، ومع هذا أيضا، الاستفسار عن الأساس المتغير لما هو "اجتماعى" اليوم. فالفرضية الأساسية للكتاب الحالى هي "ما هو اجتماعى يتغير فى الشكل بدلاً من الاختفاء". وهذا الوضع يتعارض بشدة مع طبيعة الرؤى الأكثر تطرفاً فى الثمانينيات التى أعلنت وفاة ما هو "اجتماعى" (مطابقة فى ذلك الأفكار الحديثة عن التاريخ والطبقة) وقد كان الإعلان الأكثر شهرة من هذا النوع ما جاء به جين بودريار J.Baudrillard (من خلال عمله "فى ظل الأغلبية الصامتة" In The Shadow of The Silent Majorities ١٩٨٣) والذي قدم فيه ثلاثة سيناريوهات بديلة: ما هو اجتماعى لم يكن قائماً أبداً فى الواقع (لم يكن هناك أبداً أى شيء ولكن مجرد محاكاة لما هو اجتماعى والعلاقة الاجتماعية) (١٩٨٣: ٧١، التأكيد من الأصل) ما هو اجتماعى يوجد الآن فى كل مكان ويستثمر كل شيء (بتواجد ضمنياً فى كل مكان وليس فى أى مكان) أو أن ما هو اجتماعى وجد

بالفعل ولكن لم يعد كذلك. في الغالب الأعم يؤكد بودريار على منطق الوضع (السيناريو) الأخير ويتعامل مع ما هو اجتماعي على أنه تأثير صورة زائفة في المرتبة الثانية مرتبة الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة (بودريار ١٩٩٣) والتي تختفي مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للإشارات (الرموز) وهو يعلن أن "ما هو اجتماعي يوجد فقط من المنظور المكاني ويموت في مجال المحاكاة..." (١٩٨٣: ٨٣) ببساطة يتعامل بودريار مع ما هو "اجتماعي" على أنه تأثير الواقع الذي لا يفهم على أنه صدق عالمي، ولكن كمحصلة مؤقتة للإنتاج السلعي الكبير، فمع التحول الرقمي للقوى الآلية للإنتاج (ومن ثم ظهور أشكال فعلية أو أكثر واقعية) ينظر إلى اختفاء الواقع برفقة المعارضات الطبقيّة التقليدية القائمة على الملكية الخاصة للجانب الطبيعي للملكية أو وسائل الإنتاج. ومع اختفاء الواقع يفترض أن تختفي الطبقة أيضا ويذهب معها كل ما يرتبط بالعلاقات الاجتماعية. فمع ظهور أشكال جديدة للمحاكاة والصور الزائفة، ما هو اجتماعي (الناس، الطبقة، البروليتاريا) وما يرتبط به من معارضات (بالتحديد النضال الطبقي) يتم تحديده ويختفي بصورة فعالة: إنه ينفجر من الداخل على ذاته وتتنوعه الجماهير (والتي ليست كالطبقات لا تتباين ولا تتدرج)، والذي بدوره يصبح صامتا بصورة متزايدة وغير سياسي (بودريار، ١٩٨٣: ١٩). ومن ثم فمع التحول من مجتمع يقوم على الطبقة إلى مجتمع الاستهلاك الضخم يبدو كل من السياسة وما هو اجتماعي متوفيين تقريبا.

ماركس وما بعده:

يجدر بنا التوقف للحظة لتأمل منطق وجهة نظر بودريار Baudrillard، ليست أقل من كونها تعد أحد المواقف الأكثر جاذبية للانتباه فيما يتعلق بما هو "اجتماعي" (وزوانه الواضح) منذ أوائل الثمانينيات. إن ما يثير الاهتمام حول

موقف بودريار أنه (كغيره من العديد من نظريات ما هو اجتماعي) يرتبط بقراءة أحادية البعد الماركسي، وأنه لا محالة يضع خطوطاً بديلة (غير ماركسية) يمكن لنظرية ما هو اجتماعي أن تتطور بمحاذاتها. إن استخدام ماركس نفسه لمصطلح "اجتماعي" في الحقيقة، معقد ويتغير من نص إلى آخر. أحد قراءات مصطلح "اجتماعي" والتي يتبناها بودريار لا محالة تنتهي إلى استنتاج "حول المسألة اليهودية" حيث لا يتكلم ماركس عن التحرر السياسي (مثل برونو باور Bruno Bauer) ولكن عن التحرر الاجتماعي. الاختلاف باختصار، هو أنه بينما يشتمل التحرر السياسي على التسليم بالحقوق السياسية للأفراد (عملية تنتهي بالإنسان إلى عضو بالمجتمع المدني من ناحية، فرد مستقل، وأناي، وإلى مواطن، الشخص الأخلاقي من ناحية أخرى) (ماركس ١٩٩٢: ٢٣٤، التأكيد من الأصل) يهاجم التحرر الاجتماعي الأيديولوجية الفعلية للحقوق والمواطنة (التي تقس الفرد) وتتطلب أن نرد ذواتنا إلى كائنات ذات نوعية شيوعية ومن ثم فإن تركيز ماركس ينصب ليس على الحق السياسي أن تكون يهودياً، ولكن على المرور فيما وراء كل من العقيدة والحقوق (والتي هي في الوقت ذاته مصدر الحرية والخضوع) إلى مجتمع محرر من البرجوازية وسياسية المنفعة الذاتية للمجتمع الرأسمالي. وبعبارة أخرى التحرر الاجتماعي هو نفسه بصورة أساسية التحرر الإنساني، ويقع خلف السياسة بخطوة "الاجتماعي" هو الصورة المثالية Utopian لما بعد السياسي Post Political.

من هذا المنطلق، يبدو أنه من السهل جداً أن نأخذ موقف "ما بعد الاجتماعي" Post Social حيث إن انهيار السياسات الثورية سوف يرسم على ما يبدو نهاية ما هو اجتماعي كما حدده ماركس هنا (يعني أنه لا يوجد هذا الشيء الذي يعرف بما بعد السياسي) إلا أن بودريار لا يصوغ وجهة نظره على هذا النحو تماماً. حيث يركز في المقابل بشدة على الإنتاج والطبقة. وتستمد وجهة النظر تلك فهمها عما

هو اجتماعي من صفحات كتاب مختلف تمامًا، وتحديدًا "أيديولوجية ماركس الألمانية" الذي يناقش في فصله "المقدمات المنطقية للمنهج المادي" بصورة محددة أن ما هو اجتماعي أقل ارتباطًا بالتححرر من الإنتاج (المرسوم التاريخي الأول). يتتبع ماركس في هذا العمل، تاريخ الإنتاج عبر مختلف التشكيلات التاريخية قبل أن يربطه بقوة بتصور ما هو اجتماعي: عن طريق ما هو اجتماعي نحن نفهم تعاون العديد من الأفراد، تحت أي ظروف، بأي أسلوب، وإلى أي غاية. ويستتبع ذلك أن أسلوبًا محددًا للإنتاج، أو مرحلة صناعية، ترتبط دائمًا بصيغة (أسلوب) معينة للتعاون، أو مرحلة اجتماعية، وتلك الصيغة للتعاون هي في حد ذاتها قوة منتجة" (١٩٧٨: ١٥٧).

ما يشير الفصول أنه بينما واجه بودريار محاورات ماركس المتعلقة بصورة الإنتاج (جنبًا إلى جنب مع مفاهيم الحاجة وقيمة الاستخدام) بنقد عنيف في عمله المبكر (انظر بودريار ١٩٧٥، ١٩٨١) "في ظل الأغلبية الصامتة" (١٩٨٣) انتهى تمامًا إلى نفس الفهم أو المعنى لما هو اجتماعي لما فعل ماركس أخيرًا. إنه (الاجتماعي) يرتبط بالإنتاج ومن ثم بالطبقة (المرتبان الأولى والثانية للصورة الزائفة). لكنه كما هو دائمًا مع بودريار هناك تحريف: فمع تفاقم الإنتاج السلعي داخل إنتاج العلامات (الرموز) وما يصاحبه من تحول من مجرد الواقع إلى الواقعية المفترضة **Hyperreality** (يموت) الاجتماعي، فالمصطلح الأساسي لما هو اجتماعي. إذن هو نفسه إلى حد كبير لكل من بودريار وأواخر ماركس إلا أنه بالنسبة لبودريار ما هو اجتماعي لا يختفي مع أثر حار الأساليب التاريخية للإنتاج خلال النضال الثوري (كما في "الأيديولوجية الألمانية") ولا يظهر في المرور إلى اليوتوبيا **Utopia** (كما في "المسألة اليهودية") ولكن بدلاً من ذلك يموت مع تحول ما بعد الإنتاج السلعي وسياسات الطبقة إلى عالم متفرد (مُرمَز) من المحاكاة والرموز.

وموقف بودريار هنا، رغم أنه غريب على الأقل، وهذا أقل ما يوصف به، ليس الأدنى لأنه في تلك المحاوره قدم ترتيباته للصور الزائفة *Simulacra* كمراحل خطية في تطور الرأسمالية: فمع التحول إلى الصور الزائفة في مرتبتها الثالثة فإن ما هو اجتماعي كطبقة يخفى ببساطة مع حقبة الإنتاج الضخم والارتباط السياسي. إلا أن الإنتاج الكبير لم يتوقف بعد بوضوح بل يقبع إنتاج الرموز إلى جانب إنتاج السلع الطبيعية في الاقتصاد الرأسمالي، بما يعنى أن العالم يتألف من تشكيل معقد من مختلف أشكال الصور الزائفة بدلاً من كونه ببساطة نظاماً واحداً مهيمناً. وقد يعنى أنه بدلاً من اختفاء "الاجتماعي" فإنه ربما يتحول ببساطة في الشكل. وقد يكون مرتبطاً الآن بالاستهلاك مثلاً أكثر من ارتباطه بالإنتاج السلعي الطبيعي (وهو شيء اقترحه فيبر Weber في الحقيقة، في عمله المشهور "الطبقة، المكانة، الحرب" ١٩٧٨: ٩٢٦ - ٤٠).

الاجتماعي - المفرط:

ومع ذلك فإن بودريار يكشف عن غير عمد نقاط ضعف موقفه المبكر والنظريات التي تدمج الطبقة وما هو اجتماعي وذلك في كتابه الأخير "الإغواء" *Seduction* (١٩٩٠) ففي هذا الكتاب هاجم ما هو اجتماعي من زاوية مختلفة بأنه "قد مضى عصر القانون ومضى معه ما هو اجتماعي *The Socius* والعقد الاجتماعي" (١٩٩٠: ١٥٥). واستهدف هذا البيان جذب الانتباه إلى عدم ثبات (استقرار) القانون ومفهوم القيمة بينما تمر الثقافة الغربية عبر المرتبة الثانية للصور الزائفة (المحاكاة)، بينما حقبة الإنتاج الضخم إلى مرتبة ثالثة تتميز بالانتشار الكبير (الهائل) للرموز وأشكال جديدة للنمذجة الرقمية *Digital Modeling* والمحاكاة *Simulation* وأصبح عدم الاستقرار (الثبات) هذا واضحا بصورة متزايدة في (شفافية الشر) *The Transparency of Evil* والتي تحدث فيها بودريار عن مرحلة رابعة من الفوضى *Chaos* واليقين *Certainty*، حيث "الكلام

بصورة ملائمة هناك يكون في أنه لا قانون للقيمة، مجرد نوع من القيمة الشائعة
Epidemic، نوع من انبثاات Metastasis القيمة، تكاثر عشوائي ومبعثر للقيمة"
(١٩٩٣: ٥ التأكيد للأصل).

إن النقطة الهامة هنا، مع ذلك، تلك الرابطة الضمنية بين القانون التعاقدى
الحديث وبصورة أكثر تخصيصاً "حقوق الإنسان" وميلاد ما هو اجتماعى. فما
يقترحه بودريار هنا (إلا أنه لم يعرض مفصلاً أبداً) أن ما هو اجتماعى ليس
ببساطة مجرد تأثير الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة، ولكنه يرتبط أكثر وبصفة
أساسية بالسعى التاريخى للحقوق السياسية التى تستند إلى الدعوة للعالمية (وهى
القضية المعروضة فى الفصل الثالث). فجانبا القوة فى تبرير بودريار هو محاولة
إظهار أن الدعوة للعالمية (وخاصة عالمية ما هو اجتماعى) هى فى الحقيقة،
عالمية الأهمية (ويرتبط بمرحلة محددة من التطور الصناعى الغربى). بينما تتمثل
نقطة الضعف فى تفسيره للأساليب التى من خلالها ارتبطت الأنساق الأيديولوجية
والمؤسسية للقانون التعاقدى والحق الوضعى، وتحديدًا التى تطورت عبر الثورة
الفرنسية بما هو اجتماعى ارتباطاً وثيقاً منذ بدايته. حيث إن هذا الارتباط فى
الحقيقة يعد حاسماً لفهم ما هو اجتماعى فى صورته الكلاسيكية. فى الحقيقة،
التغيرات فى الأنساق للمجتمعات الحديثة بمثابة الخلفية لما يعرف بالنظرية
الاجتماعية الكلاسيكية. تكلم روسو Rousseau بصورة مشرفة عن ظيور العقد
الاجتماعى Social Contract، صاغ كونت Comte قانون الحالات الثلاث
(الميثولوجية، الميتافيزيقية، الوضعية)، قام دوركايم Durkheim بتحليل ظهور
أشكال جديدة للعقاب والانتقال من خلال القانون القمعى Repressive إلى القانون
التعويضى Restitutive، وواجه فيبر Weber بين السيادة العقلية - الشرعية،
والأشكال الكاريزمية والتقليدية المبكرة، وتحدث هيجل Hegel عن مولد النزعة
الذاتية Subjectivity المصاحبة لظيور الحقوق الوضعية، أما ماركس على الأقل

في أعماله المبكرة تعرض للفرق بين التحرر السياسي (القائم على الحريات المحدودة للحقوق السياسية)، والتحرر الإنساني الذي تجاوز ما هو مثالي فعلاً من الحقوق والواجبات.

بالنظر إلى ذلك، فإن الإعلان المبكر لبودريار بموت ما هو اجتماعي والمستند إلى اختفاء الطبقة أحادية الجانب بوضوح، لأن ما هو اجتماعي (كمفهوم) ظهر من خلال محاولة فهم التغييرات في الأساس البنائي للقانون المصاحب (أو ربما يعزز) التحول إلى العالم الحديث. تتطلب تلك الصلة تحليلاً مفصلاً. إلا أنه يبدو أن هناك بعض التوافق **Complicity** بين الحقوق والقانون الوضعي، ميلاد النزعة الذاتية الحديثة، تطور مؤسسات شرعية حديثة وعلاقات اجتماعية (تعاقدية أو رأسمالية). وهذه الصلة، إن وُجدت (وعمل جيليان روز Gillian Rose، ١٩٨٤، ١٩٩٢ يفترض قيامها) أكثر أهمية عن ذي قبل لأنه بدلاً من الشهادة بنهاية القانون، كما يقترح بودريار، النقاشات حول القانون الدولي وحقوق الإنسان العالمية تتزايد وتهيمن اليوم على الساحة السياسية (حتى وإن لم يكن هناك مثل هذا القانون) والتي وفقاً للمنطق أعلاه تشير بدورها إلى أن ما هو اجتماعي أكثر حيوية الآن عن ذي قبل. في الحقيقة إذا كانت هذه القراءة صحيحة فمن الممكن أن يبرهن على أن العولمة تحدد ليس موت ما هو اجتماعي ولكن بدلاً من ذلك ميلاد حقبة جديدة للحقوق والمواطنة، أو ما يمكن أن يلقب بحقبة الاجتماع المفرط.

المقابلات:

بوضوح هناك حياة إذن فيما وراء ماركس (وبودريار أيضاً) وقد يكون الطريق للأمام بالرجوع إلى الوراثة للتصورات البديلة للاجتماعي أو المخالطة الاجتماعية **Sociality** والتي ظلت مدفونة في عمل مفكرين آخرين أمثال دوركايم،

وفبير وزيميل، وقد حاول مافسيولى Mafessoli أن يقوم بذلك فى عمله عن قبائل ما بعد الحداثة، بينما طوّر ليوتارد Lyotard (بلا شك مستندا إلى عمل ليفى - سترأوس - Levi - Strauss) فكرة دوركايم عن الرابطة الاجتماعية إلى رابطة لغوية خلال عمله "حالة ما بعد الحداثة" Postmodern Condition (١٩٨٤: ١٤ - ١٧). وفى نفس الوقت طوّر آخرون اتجاهها سياسيا بصورة واضحة لفكرة الرابطة الاجتماعية من خلال تطبيق كتابات ميشيل فوكوه Michel Foucault (١٩٩١) عن توسيع دور أو سيطرة النظام الحكومى Governmentality. وتشمل الشخصيات الأساسية جاكيه دنزيلوت Jacques Donzelot (١٩٧٩، ١٩٨٤)، ونيكولاس روز Nikolas Rose (انظر الفصل التاسع من العمل الحالى) وميتشيل دين Mitchell Dean الذى يُعرّف الاجتماعى بأنه: الأشكال الجمعية وغير المتجانسة للتدخلات التى تُعبّر وتربط مجالات خاصة وعامة ومتنوعة ومنفصلة بصورة رسمية كاستجابة وأحيانا معارضة لتأثير اقتصاد حكومى ليبرالى ومجال الأسرة المستقل عن السياسة (١٩٩٩: ٢١٢) وبسبب ذلك فإن الرابطة الاجتماعية تنتج وتدعم عن طريق كيان ضمنى من علاقات القوة، علاقات تعزز الإستراتيجيات الليبرالية للحكومات والتى تحجبها (وغالبا جدا ما تنسى) النقاشات المعاصرة عن الحرية.

وإذا أعادت إحدى الإستراتيجيات التفكير فى النصوص القديمة بأساليب إبداعية فى محاولة لإعادة الحيوية إلى الحاضر (وهذه يمكن تسميتها إستراتيجية البحث عن الأصل Genealogical Strategy) بينما تحاول إستراتيجية أخرى أن تدفع الأفكار والنظريات الحالية إلى أبعد ما يمكن لفتح مجالات جديدة للتفكير (وهذه تسمى إستراتيجية سباقية "صراعية" Agonistic Strategy). والكتاب الحالى موجه نحو تحقيق هذا الهدف الأخير. ويتحقق ذلك من خلال سلسلة من الحوارات مع المفكرين الأساسيين فى مجال التخصص (حتى ولو لم يكن

انتسابهم الأكاديمي الأساسي إلى مجال علم الاجتماع). الذين صاغوا أساليب جديدة بمثابة تحدٍ لتنظير الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية، ومن خلال ذلك طرحوا العديد من الاقتراحات الأساسية للاتجاه العام للنظرية والتطبيق على بساط البحث. وبطبيعة الحال ليس كل مفكر من هؤلاء يمكن أن يكون (أو يرغب أن يكون) جزءاً من هذا الكتاب. ولكن أولئك المشهود لهم بالأصالة الملفتة للنظر في أعمالهم، حيث طوّرت كل منهم أساليب نقدية وإبداعية جديدة في التفكير، كما قدم كل منهم اتجاهاً نظرياً متميزاً في قضية ما هو اجتماعي (والذي يرتبط بدوره بمجال من الاهتمامات الواقعية المتنوعة).

ومنهجية هذا العمل بسيطة حيث أجريت المقابلات على مدار عام (يونيه ٢٠٠٢ - يونيه ٢٠٠٣). فأخذت شكل المقابلات المباشرة (الوجه للوجه) حيثما أمكن ذلك (بتلر Butler، لاش Lash، روز Rose، لاتور Latour، بيك Beck، أورى Urry). وأسئلة واستجابات مكتوبة حيثما لم يتيسر (ساسن Sassen، فيرجيه Verges، باومان Bauman) مع إتاحة الفرصة لكل المستجوبين لمراجعة إجاباتهم قبل إرسالها للطباعة، كل مقابلة صُممت لتكشف بعداً مختلفاً، واتجاهاً نظرياً لما هو اجتماعي Social. ففي الفصل الثاني بشرح مجموعة زيجمونت باومان تحوله حديثاً من علم اجتماع ما بعد الحديث أو علم اجتماع ما بعد الحداثة إلى تحليل لما يسميه هو الحداثة الدافقة Liquid Modernity.

ويستطرد بأن "ما بعد الحديث" لم يكن إلا اختياراً مؤقتاً Stopgap، تقريراً مرحلياً Career Report لبحث بعيد عن الاكتمال. حيث إنه يشير (يرمز) إلى أن العالم الاجتماعي قد حاد عما خطط له من خلال شبكة الحداثة، إلا أنه ليس وحده المسئول عن السمات التي اكتسبها العالم في المقابل. فروية باومان هي أننا لا نتحمل مسؤولية نظرية وضعية نتيجة لهذا الموقف الجديد؛ فنظريته هي أننا دخلنا حقبة جديدة للحداثة الدافقة، واحدة تتميز بالسرعة المتزايدة للزوال، الريبة (الشك)

وعدم الأمان *Unsicherheit* بالنسبة لكل الأشكال الاجتماعية. ويؤكد على أن ما يعزز ذلك التحول عملية النزوع إلى الانفرادية *Individualization* التي أعاقت الاختيارات الفردية عن المشروعات والأفعال الجماعية حتى أن الأفراد اليوم باتوا يواجهون اختياراتهم الحياتية في عزلة متزايدة. فالحياة في ظل الحداثة المرنة في المقابل، تبدو أكثر حرية عن ذي قبل، إلا أن هذه الحرية لها ثمنها فالأفراد الآن ليس أمامهم اختيار على تحمل مسئولية تصميمهم (إرادتهم) ولكن بدون التأثير التقليدي من السلطة الجماعية وفي نفس الوقت يقال إن أشكالاً اجتماعية للطبقة العالمية آخذة في الظهور استناداً إلى الاستقطاب الزائد بين الصفوات (النخب) العالمية (من لهم حرية الحراك عبر العالم ومن ثم منعزلون مكانياً وسياسياً عن أولئك المعارضين لهم) والتجمهرات المحلية (الذين لا يرتبطون فقط بعملياتهم، ولكنهم منشغلون معظم الوقت بالحرية الفردية بدلاً من الحريات الجماعية، دون مراعاة للصلة بينهما). والإجابة التي يقترحها باومان هي إعادة صياغة العلاقة بين المكان (المدى) العام والخاص، ومن ثم أولاً، يتم حماية المكان العام (*Ecclesia*) من سيطرة المصالح الخاصة. ثانياً، تنشيط ثنائية المكان العام والخاص (*Agora*) ليتمكن الأساس الجمعي للخاص أو القلائل الشخصية من احتلال المقدمة.

ويكشف الفصل الثالث الحدود الفاصلة بين الأدب والنظرية الاجتماعية حيث تفترض جوديث بتلر *J - Butler* أن الأعمال الأدبية يمكن الاستفادة منها في تصور مجال ما هو اجتماعي ليس فقط لأنها مماثلة أو تعكس الواقع الاجتماعي ولكن لأنها تساعد على كشف أساليب تحديد المعايير الاجتماعية على مستوى النطق والإلقاء (أو بدلاً من ذلك من خلال ما لا يقال أو ما يسقطه النص). ومع ذلك فإن بتلر تحذر من تقليص النظرية الاجتماعية ببساطة إلى تحليل لغوي أو استطرادي *Discursive* حيث إن اللغة وما هو اجتماعي ليس أمراً واحداً أو نفس الشيء، وتشرح بأن الاجتماعي لا يمكن تقليصه إلى حوار (خطاب) *discourse* يفهم كتشكيل تاريخي للغة، تشكيل متنقل عرضة للتمزق والتحول أو إلى قضية

لغوية ولكن اللغة تبرز بدقة من خلال الاتصال عندما نحاول التمييز بين اللغة والاجتماعي. علاوة على ذلك، لا توجد طريقة لعزل (فصل) البعد اللغوي عن أي نظرية اجتماعية. إلا أن ذلك يختلف عن القول بأن كل النظرية الاجتماعية يمكن تقليصها إلى نظرية لغوية؛ إنه يعني فقط أن النظرية الاجتماعية لا تعمل بدون اللغة والأبعد من ذلك أن بترل ترى أن أي تحديد للاجتماعي يحدث من خلال عملية تعيين للحدود. أو ببساطة من خلال محاكات مختارة، حيث يوضع خط بين النظرية والممارسة، بين ما يمكن حصره على أنه اجتماعي، وما هو غير اجتماعي، قبل الاجتماعي أو حتى ما بعد الاجتماعي Post-Social.

وتستفسر بترل عن مبادئ الاستثناء التي تُوَطر الاستيعابات الحالية للاجتماعي وبذلك فإنها تؤكد الحدود التاريخية - علاقات القوة التي تقرر وتمنع استخدامات هذا المفهوم، ويعد هذا التحليل النقدي إيجابياً وليس سلبياً؛ لأنه يهدف إلى طرح مفهوم الاجتماعي للحوار ويحث على إمكانية التغيير: "أعتقد أن إعادة تفعيل فكرة الاجتماعي يمكن أن تعود بنا إلى فكرة قابلية البناء الاجتماعي للتحول، ومن ثم فإنني أعيد أحياء المصطلح بقدر ما هو متاح من الأمل". وفي الفصل الرابع يهاجم برونولاتور B.Latour فكرة الاجتماعي من زاوية مختلفة للغاية موضحاً أن الاجتماعي بمعناه الكلاسيكي (كالمجتمع) مجرد شاشة يسقط عليها علماء الاجتماع بياناتهم، وهو في حد ذاته لا يفسر شيئاً وبكلماته هو "فإن مفهوم المجتمع، لا يفعل شيئاً، بل يؤكد، يعطي تأييداً معنوياً ويسمح لعالم الاجتماع أن يكون له رؤية عامة وأن له آثاراً معنوية ولكن ليس له عائد إمبيريقى".

ومن ثم تطور لاتور نظرية لا يرتبط فيها الاجتماعي بتصور إستاتيكي للمجتمع (الذي قيل إنه لا يوجد)، ولكن ينبثق بدلاً من ذلك من خلال الارتباطات المتحركة بين الأشياء أو ما قد يمكن تسميته علاقات (ارتباطات). هذا الاتجاه، المتأثر بعمل جبرائيل تارد G.Tard هو جزء من علم اجتماع الحركات

Mobilities، والذي كان قد استبعده من، أو أخمده، التراث السوسولوجي منذ بدايته. ويؤكد لاتور أن مثل هذا الاتجاه إمبيريقى التوجه، ولكن بتحريف: إنه يحاول أن يقتفى ما يقوله ويفعله الفاعلون بدلاً من كشف الحقائق التي تتضمنها أفعالهم وأبعد من ذلك يضع تحليل الأشياء في بؤرة اهتماماته وذلك من خلال عدم التعامل معها ببساطة كسبب أو نتيجة للعلاقات الاجتماعية ولكن كتوليفات من الطبيعة والثقافة والتي لها أشكالها الديناميكية من القوة (السلطة).

هذه الفكرة لسلطة الشيء **Object Agency** تطفو مرة أخرى في الفصل الخامس والذي من خلاله يسعى سكوت لاش **S. Lash**، مثل زيجمونت باومان **Z. Bauman**، إلى التحرك إلى ما وراء بعض أفكار نظرية ما بعد الحداثة التي عفى عليها الزمن ويفعل هذا ليس من خلال اتخاذ موقف مضاد لما بعد الحداثة في حد ذاتها ولكن من خلال تحويل بؤرة تحليله لما يسميه "الأشكال التقنية للحياة" وما يبرز من خلال تلك النقلة هو شكل جديد من الحيوية السوسولوجية **Sociological Vitalism**. ويشرح هو: "بالنسبة لى.. فإن ما بعد الحداثة **Postmodernity** تتحدد من خلال فن عمارة **Architecture** ما بعد الحديث من أنواع معينة من الآثار الفنية أيضاً. وهذه الأنواع من الآثار الفنية والعمارة هي خلاط عشوائية لأشكال بائدة فهي لا ترتبط بقوة الرغبة بخطوط الانطلاق، بالحياة وأسلوب معيشتنا اليوم. ولا زلت أستخدم مصطلح الاتجاه الحيوى وليس (ما بعد الحديث) أنا لست ضد ما بعد الحديث على الإطلاق، إلا أن مفاهيم مثل (الاتصال)، (معلومات)، (حياة)، (إعلام) تؤدي نفس العمل الذى قامت به ما بعد الحداثة لى فى أواخر الثمانينيات. هذا الاتجاه الحيوى **Vitalism** المستلهم بشخصيات متنوعة مثل هنرى بيرجسون **H-Bergson**، جورج زيمل **G-Simmel**، جيلز ديليز **G-Deuze** تجتاز نظرية الإعلام التي لا تفصل بين الإعلام والمجتمع، بينما ترى فى المقابل عالماً أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية الكلاسيكية علاقات إعلامية أو اتصالية

Communicational. وهذا الاختفاء (الأفول) للرابطة الاجتماعية وراء الرابطة الاتصالية ليس مع ذلك شيئاً يُرثيه لاش لأنه يرى بصورة ملائمة أن التطور التقني ليس ببساطة شيئاً لا يمكن تحقيقه. واستناداً إلى ذلك يقدم لاش إعلاناً إيجابياً "نحن نعيش في ثقافة تقنية ويعنى هذا تأكيدها واستخدامها". ويعنى هذا، بنفس المدلول أن النظرية الاجتماعية (التي لا يزال لاش يمنحها دوراً هاماً) سوف تقنن نفسها، وإذا ما تواكبت مع سرعة العالم غير المباشر **Mediated** أصبحت منجزة وتتلشى خلال أشكال جديدة من التدخل النقدي الذي يشبه الحدث كثيراً، أقرب أكثر إلى الأحداث الفنية، تركيبات وتأديت.

العديد من أفكار الفصلين السابقين نشطت مرة أخرى في الفصل السادس، حيث إن جون أورى **J.Urry** وعلى نفس درب لاتور يسعى لنقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة الحراك **Mobility**. ومع ذلك فإنه على خلاف لاتور يطبق تلك الفكرة على دراسة العولمة **Globalization** من خلال البحث عن طرق تشابك العلاقات عبر العالم. ووجهة نظره هي أنه ليس هكذا ببساطة اختفت دول قومية ولا مجتمعات. ولكن ارتباطهم معاً (بأسلوب سوسيولوجي كلاسيكي) بجانب قدرتهم للحد من حراك الأشكال الاجتماعية قد أصبحت أضعف بدرجة كبيرة.

ورد فعل أورى هو التحول بعيداً عن تحليل الدولة القومية أو بدرجة أشمل التشكيلات المجتمعية لندرس بدلاً منها طرق تدفق الكيانات الآن عبر الزمان والمكان خلال الفضاءات الإلكترونية العالمية.

ولكن بينما كان الاتجاه في الصياغات السابقة إلى دراسة تلك الكيانات أو التدفقات بمعزل عن السياقات (البناءات) التي تتحرك من خلالها، يؤكد أورى على الحاجة إلى تنظير التدفقات والسياقات معاً، والذي يمكن أن يتم من خلاله تحليل الشبكات **Networks**: الأنساق الدينامية المفتوحة التي تنشأ من خلال العمليات الفعلية التي تحدث من خلالها التدفقات. ويتطلب هذا بدوره أساليب جديدة للدراسة تلك التي

تتناول الخصائص البارزة للأنساق بأساليب دينامية جديدة. وهذه يسميها أورى "الأساليب المتحركة" **Mobile Methods** وهى تركز ليس فقط على الارتباطات المختلفة بين "القوى البشرية" و"الأشياء المادية" بل تتبع كيانات مختلفة: الناس، الأشياء أو التدفقات المعلوماتية أو الثقافية - عبر الزمان والمكان لمعرفة كيف تتدفق، كيف أنها تشكل الشبكة، وكيف أنها فى حد ذاتها تتحول من خلال ذلك.

ويظل الفصل السابع مع مسألة العولمة إلا أنه يركز بصورة واضحة على الصلة بين المكان والسلطة **Space and Power**. فعلى غرار أورى ترى ساسكيا ساسن **S.Sassen** تحولاً بعيداً عن "نظام ما بين الدول" **Inter-State System** كشكل تنظيمى سائد للعلاقات الاجتماعية، وفى نفس الوقت، التكاثر لتبادلات وتدفقات جديدة عبر الحدود. كما توضح أنه: مع هذا التشتت الجزئى أو الوهن على الأقل لما هو قومى **National** كوحدة مكانية تأتى ظروف مؤاتية لصعود وحدات ومستويات مكانية أخرى. إن الديناميات والعمليات التى أخذت الشكل الإقليمى أو وضعت على تلك المستويات المتنوعة يمكن أن تكون أساساً: إقليمية، قومية، عالمية وعلى قمة ذلك توجد دوائر عالمية جديدة للنشاط الرأسمالى الذى يشارك ويكوّن تلك التدرجات الجديدة التى تعززه بدورها. وتتنظر ساسن إلى هذا الوضع الجديد من خلال مدخل سوسيوجغرافى **Socio-Geographical** يعطى اهتماماً وثيقاً للأنساق المدن والشبكات وفى نفس الأثناء يتجنب معارضاات بسيطة مما هو قومى إلى عالمى. من هذا المنظور لا يعامل العالمى **Global** على أنه ذلك الذى يقبع خارج القومى **National** ولكن يلاحظ تغلغله خلال الأنظمة والتصورات المؤسسية القومية. ولدراسة هذا التفاعل إلى جانب ظهور أشكال اجتماعية جديدة عابرة القومية **Transnational**، هناك حاجة إلى بناء تصورات جديدة، تحديداً تلك التى يمكن أن توفق بين مكونات عديدة متنوعة تعمل على مختلف المستويات دون فقدان الأحكام التحليلية.

ويتعرض أولريش بيك Ulrich Beck لمسألة العولمة فى الفصل الثامن وذلك من خلاله تناوله قضية ما أسماه "القومية المنهجية"، أو الموقف الذى لا تزال فيه العلوم الاجتماعية إلى حد ما - ليس فقط علم الاجتماع، ولكن علم السياسة، القانون، التاريخ، الاقتصاد.... إلخ - حبيسة الدول القومية. وفى المقابل يقترح اتجاهين يمكن لنا أن نتحرك من خلالهما: أولهما أن نسلّم بأن مساحات التجربة الحية لم تعد بعد قومية بدرجة حصرية، ليس على الأقل بسبب تزايد أعداد من يعيشون فى حيزين قوميين أو أكثر. ويرى بيك أن العالم اليوم يتميز بتزايد الأشكال المتدفقة للحياة، وتكاثر كيانات جديدة عابرة القومية، ومن ثم فهناك حاجة إلى أساليب سوسولوجية جديدة لدراسة تلك التغيرات. وهذا يقودنا بدوره، إلى الاتجاه الثانى، نحو أشكال جديدة من العمل الإمبريقي. ويقترح بيك بناء إطار مرجعى جديد يُعيد تحديد المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية من خلال منظورات عابرة للقومية والعالمية، ويستطرد أن هذا يمكن حدوثه عن طريق البحث الإمبريقي فى مناطق مختلفة للتعرف على كيف أن الواقع فيما وراء التصنيفات السوسولوجية يُغير نفسه.

ويمكن لذلك أن يحدث فقط من خلال الانتقال إلى ما وراء القومية المنهجية إلى المنهجية الكوزموبوليتانية Methodological Cosmopolitanism الذى يُعيد تحديد المفاهيم الأساسية (مثل القوة) من منظور عالمى. ويعنى ذلك بالنسبة لبيك، فوق كل هذا، التغلب على قيود علم الاجتماع القومى ويصاحب ذلك التفكير فى المجتمع من جديد.

وفى الفصل التاسع يربط نيكولاس روز N.Rose التحليل الاجتماعى بقضايا السلطة Power والحكومة Government من خلال مدخل استلهمه من عمل ميشيل فوكوه Michel Foucault ووجهة نظر روز هى أن الاجتماعى ليس هو "المجتمع" وليس "الحياة الاجتماعية" نفسها كما أنه ليس "العلاقات الاجتماعية". حيث قيل إنه ظهر فى القرن التاسع عشر من خلال إستراتيجيات الحكومات الليبرالية التى

بدورها، أدت إلى ظهور أنظمة رفاهية جديدة ومدى ما يرتبط بها من التزامات فردية. ويرى روز أنه من الآن فصاعداً يستخدم المصطلح كموصف (مؤهل) لكل أنواع الأشياء يشمل ذلك التأمين الاجتماعي، الحقوق الاجتماعية، الأخصائيين الاجتماعيين، وفي الحقيقة كل مجال تخصص الاجتماعي الذي هو علم الاجتماع.

ويتساءل لماذا جاء الاجتماعي إلى الوجود بهذه الطريقة. كيف تطور فيما بعد إلى حتمية سياسية **Political Imperative** (فإذا كان للحكومة أن تكون شرعية وفعالة فعليها أن تكون اجتماعية)، وحتمية فكرية **Intellectual Imperative** (حتى نفهم هذه السمة أو تلك للحياة البشرية يجب أن نهتم بجوانبها الاجتماعية). تلك التطورات حلت بمساعدة أسلوب البحث عن الأصل (الأساس) **Genealogical Method**، أو من خلال سلسلة من المناهج التاريخية التي لا تبحث عن حقيقة عامة للتاريخ ولكن عن شتات ضئيلة للماضي (غالباً ما تكبح أو تستبعد) الذي يظهر غزارة وتنوع الأحداث المتشابهة المؤدية إلى الحاضر. إنه من خلال هذا العمل التاريخي بالنسبة لروز نكتسب فهماً نقدياً للتطورات الحالية (مثل الظهور الحديث لروح - السياسة أو العبقورية للمجتمع المحلي) وربما يتيح ذلك إمكانات جديدة للمستقبل (مثلاً من خلال ابتكار سياسات ما بعد الاجتماعي الراديكالية).

في الفصل الأخير تستخدم فرانسوا فيرجيه **Françoise Vergen** علم الأنساب (الأصول) **Genealogy** إلى جانب سلسلة من أدوات التخصصات البينية **Interdisciplinary** لتذكرنا بالعلاقات الوثيقة التي أقيمت، وربما لا تزال حتى قائمة، بين الحداثة الغربية والبحث عن الإمبراطورية، حيث وصف تحديداً، سلسلة من الروابط التاريخية والسياسية بين النظام الجمهوري والاستعمار. تلك الروابط تدعم في جوانب عديدة الأفكار الحديثة للمواطنة، الحقوق، الحرية، الدولة، وحتى الاجتماعي، ولا تزال أبعاد الاجتماعي،

السياسي، أو الفلسفي لم تُستكشف بعد بالكامل. بالنسبة لفيرجيه، مع ذلك تبقى مسألة الاستعمار محورية ليس على الأقل لأن النظام الجمهوري مسألة رئيسية مرة أخرى في الجدل السياسي ولكن لأن مظاهر النظام الجمهوري الاستعماري الفرنسي مثل "رسالة التمدين" **Civilizing Mission** والتدخل المبرر في الدول الملكية، عادت تشغلنا. فيما وراء ذلك ينسحب الاهتمام إلى التواجد المستمر لمستعمرات ما بعد الحقبة الاستعمارية، حيث تحررت المجتمعات من حالتها الاستعمارية ولكنها لم تحرر من بنيتها الاستعمارية أو ظلت مرتبطة بالنموذج الاستعماري السياسي حتى الآن حيث تفهم الحرية من خلال نظرة مثالية أو رومانسية للدولة القومية. توجد تلك المستعمرات جنباً إلى جنب أو بداخل "مناطق رمادية" جديدة للعولمة، مناطق سقطت جميعها بسهولة كبيرة بعيداً عن الوعي الغربي، والتي ابتليت اليوم بالفقر، والفساد، والعنف بدرجة متزايدة وتستخدم فيرجيه سلسلة من المفاهيم بما فيها الخلط اللغوي (الكريولية) **Creolization**، خلط الأجناس **Hybridity**، التوليف "التهجين" **Metissage**، والقوة الحيوية **Bio-Power**، لفهم هذا الموقف الجديد وبينما تحرص على ألا تقع في الاندفاع نحو التتظير، تمنح النظرية الاجتماعية دوراً هاماً يتمثل جزء منه في القيام بتحليل نقدي للأفكار مثل: الأمة **Nation**، العمل اللامادي **Immaterial**، رأس المال عابر القومية، والمقاومة.

تلك المقابلات تمثل سلسلة من المداخل النظرية المختلفة لدراسة العالم المعاصر إلى جانب ذلك ترسم الاتجاهات المحتملة التي يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتطور من خلالها. لقد صممت لتوجه فكرياً نقدياً لدراسة التحولات الكبيرة التي تحدث اليوم بما في ذلك العولمة أو الامتداد عبر القوميات **Transnationalization** لعلاقات اجتماعية أو سياسية محددة، التوسط المتزايد للحياة الاجتماعية من خلال تقنيات الاتصالات الجديدة، والسيطرة أو السلطة

المتزايدة للتقنيات أو الأشياء وظهور أشكال متدفقة Fluid، وعابرة Transient للمخاطبة الاجتماعية Sociality بصورة متزايدة. تلك القائمة من التحولات ليست شاملة بكل تأكيد، وهناك تطورات أخرى هامة لم تتضمن هنا. إلا أن هذه المقابلات تهدف بلا شك إلى تحقيق حسم أو تقارب نظري فضلاً عن هدفها للحث على استقصاء وجدل أبعده، ومثل هذا الاستقصاء قد يحدث من خلال عدد من الاتجاهات على سبيل المثال: ما أنواع السلطة التي تبرز من خلال التحول الاجتماعي والسياسي المعاصر؟ كيف يمكن للنظرية أن تواجه تلك المناطق الرمادية للعولمة التي نادراً جداً ما تدخل أفق التفكير السوسولوجي؟ ما هو مستقبل الموضوع الإنساني وهل يمكن إدراك تصور ما وراء الإنساني لما هو اجتماعي؟ كيف نفكر في النوع الاجتماعي في مقابل تلك الخلفية للتغيير الاجتماعي - التقني؟ ومع التسليم بسرعة التغيير في المجتمع المعاصر، ما مستقبل النظرية التي دائماً ما كانت أمراً سقيماً ومملاً؟ هل يجب أن تتأقلم ذاتياً مع التقنية لتتواكب معها؟

مثل هذه التساؤلات مع غيرها، أثرت في سياق تلك المقابلات وتتطلب جهداً مفصلاً ومتواصلاً. ومن المؤمل أن يفتح هذا الكتاب اتجاهات جديدة يمكن لهذا الجهد أن ينطلق من خلالها. أشياء مثيرة يمكن أن تحدث أثناء المقابلة، ليس أقلها أن الحوار النقدي المتواصل يعد ممارسة للتحدي والتحدى المضاد، والذي يمكن أن يسفر عنه أفكار جديدة، توجهات نظرية، على أدنى تقدير تظهر بدايات جديدة (عملياً من المستحيل أن تنتهي حواراً عند نفس النقطة التي بدأت عندها حيث دائماً ما يحدث تغيرات) ومع تذكر أنه ليس هدفي أن أنوه إلى ما يجب أن يستفيدة المرء من هذا العمل، حيث إن تلك الوصفة سوف تكون في الاتجاه المعاكس للأساس التنافسي والمنافس لصيغة المقابلة - كل ما يمكن أن نأمله أن قرأه هذا الكتاب سوف يتحزون لطرح تساؤلاتهم حول ما يحيط بهم من عوالم، ومن ثم تبرز نتيجة لذلك نجاحات جديدة للنظرية الاجتماعية.

REFERENCES

- Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*. St Louis: Telos.
- Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St Louis: Telos.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext (e).
- Baudrillard, J. (1990) *Seduction*. Basingstoke: Macmillan.
- Baudrillard, J. (1993) *The Transparency of Evil*. London: Verso.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Castells, M. (2001) *The Internet Galaxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dean, M. (1999) *Governmentality*. London: Sage.
- Donzelot, J. (1979) *The Policing of Families*. London: Hutchinson.
- Donzelot, J. (1984) *L'invention du social*. Paris: Fayard.
- Foucault, M. (1991) 'Governmentality', in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds) *The Foucault Effect*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Fukuyama, F. (2000) *The Great Disruption*. London: Profile.

- Fukuyama, F. (2003) *Our Posthuman Future*. London: Profile.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Books.
- Hayles, N.K. (1999) *How We Became Posthuman*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joyce, P. (ed.) (2002) *The Social in Question*. London: Routledge.
- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J.-F. (1991) *The Inhuman: Reflections on Time*. Cambridge: Polity.
- Maffesoli, M. (1995) *The Time of the Tribes*. London: Sage.
- Marx, K. (1978) 'The German Ideology'. in R. C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (2nd ed). New York: Norton.
- Marx, K. (1992) 'On the Jewish Question', in L. Colletti (ed.) *Karl Marx: Early Writings*. Harmondsworth: Penguin.
- McLuhan, M. (1964) *Understanding Media*. London: Routledge.
- Robertson, R. (1992) *Globalization*. London: Sage.
- Rose, G. (1984) *Dialectic of Nihilism*. Oxford: Blackwell.
- Rose, G. (1992) *The Broken Middle*. Oxford: Blackwell.
- Wallerstein, I. (1991) *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity.
- Waters, M. (2000) *Globalization*. London: Routledge.

Weber, M. (1970) *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل الثانی
زیجھونت باومان
المخالطة الاجتماعية الدافقة

ن.ج.N.G (*)

يعرفك الكثيرون (سواء كان ذلك خطأ أو صواب) كعالم اجتماع لما بعد الحداثة، أو حتى عالم اجتماع ما بعد الحداثة، ومع هذا فقد أعلنت حديثاً عن ظهور حالة جديدة، دافقة للحداثة، وبهذا فقد نأيت بنفسك على ما يبدو من "ما بعد الحديث". ولكن كيف تختلف الحداثة "الدافقة" عن الحداثة الصناعية، ما بعد الحداثة، أو مما يسميه مفكرون آخرون "الحداثة الانعكاسية"؟.

زب Z.B

النظرية كلها انتقائية حيث لا توجد نظرية لكل شيء تماماً كما أنه لا يمكن أن تكون هناك خريطة لكل شيء وهو ما أكده جورج لويس بورجس بعيداً عن أي شك مبرر. في حقيقة الأمر أعتقد أن التطوير ينبعث من الحاجة إلى الاختيار (أي اتخاذ القرار بشأن الموضوعات المناسبة أو ذات الصلة كما يفضل ألفريد شوتز Alfred Schutz أن يقول: إضاءة بعض النقاط وإخفاء كل ما عداها). فقد تكون الخريطة الكاملة للعالم فكرة شغوفة شائقة إلا أنها قد تخلف ما قد تم تحديده غير مرتب وقديم الفائدة كما من قبل رسمه وقد تترك المسافر غائماً في فيضان من الإشارات وتائهاً كما كان عليه الحال من قبل. فالنظريات تتفاوت ليس فقط في قابليتها للانتقاء ولكن أيضاً فيما يتم انتقاؤه. والانتقاء بدوره لا يمكن (وسوف لا يمكن إذا كانت هناك رغبة للاستفادة) تجنبه، المهم هو القيام بالانتقاء الصائب أو انتقاء أفضل من الذي تتوى النظرية أن تحسنه، تكمله أو تستبدله. وذلك لتركييز البحث والضوء بطريقة تساعد في التوجيه وتحديد الاتجاه ليس فقط على الطرق

(*) يتم الإشارة إلى أسماء المحاورين بالحروف الأولى.

والتقاطعات، ولكن أيضا في المستنقعات والأماكن المفخخة. أنت على حق، فقد ابتعدت بنفسى لفترة مضت عن شبكة ما بعد الحديث لخريطة العالم، ساعد على ذلك عدد من الأسباب.

لنبدأ بكون ما بعد الحديث "Postmodern" ليس إلا اختياراً مؤقتاً **Stopgap** **Choice**، تقريراً مهنيًا لبحث بعيد عن الاكتمال - إنها إشارة إلى أن العالم الاجتماعى لم يعد كذلك الذى رسمته شبكة الحداثة (خاصة، المسارات، والشراك، والأماكن المتغيرة) ولكن ليس التزاماً بصورة فردية بسبب تلك الملامح التى اكتسبها العالم. وقد أدى ما بعد الحديث وظيفته التمهيدية، التوضيحية، حيث أثار الانتباه ووجه الاستكشاف إلى الاتجاه الصحيح. لم يكن بوسعنا أن يقدم أكثر من ذلك حتى أنه فاق حدود فائدته أو لنقل إنه أفنى نفسه فى سبيل واجبه. والآن يمكن أن نتحدث عن عالمنا الحالى أكثر عما هو بالنسبة للعالم القديم المختلف. لقد نضجنا، إن جاز التعبير، لتتقدم (لنخاطر) بنظرية إيجابية بقدر حداتها. لقد تصدع ما بعد الحديث منذ البداية: كل المتصلين لم يصمدوا، مما أوحى بانتهاء الحداثة. ولم تعد الاحتجاجات كثيرا، حتى وإن كانت بقوة احتجاجات ليوتارد **Lyotard**، (يمكن للمرء أن يكون محدثاً قبل أن يكون أولاً فيما بعد الحداثة) - وليكن إصرارى وحده على أن "ما بعد الحداثة هو الحداثة مطروحا منها وهما" - لا شيء يفيد إذا عنت الكلمات أى شيء حيث إن ما بعد إكس X سوف يعنى دائما شيئا تركه إكس X وراءه. فى الوقت المناسب، تصدعات أكثر أصبحت أوضح بالنسبة لى - سوف أذكر فقط اثنتين منها: واحدة إن جاز التعبير، إيجابية: حجب ما بعد الحديث الكثير من التحطيم أو الإفساد، الابتعاد عن عادات تنظيرية معينة، الأطر المعرفية، الافتراضات الضمنية المترسبة فى أعقاب قرن من المعارضة الطائفة لشبكة الحداثة. لم يستطع فكر ما بعد الحداثة إلا الالتصاق بالأجندة التى وضعها الحديث، محدداً نفسه غالباً فى إعادة ترتيب الزوائد والنواقص. وإذا نحينا التنظيم

جانبا فإن محاولة تفهم حدثا الحالة الاجتماعية لوقتنا الحالي تسير على هداها، ومنطق هذه الحالة التي يقضى بصياغتها لأجندتها، وإن عليها قطع حبلها السرى. رمزيا، يعنى ذلك الحاجة إلى التخلّى عن المصطلحات الفنية التي شكّلت الحماسة، والعزيمة، وحرية الفكر الضرورية للقيام بذلك. الثانية، كانت ذاتية: فأنا أفضل أن أختار رفاق مهدي وأصحابي بنفسى. فقد نما الانتساب إلى معسكر ما بعد الحدثا بصورة أكثر بغضا وكراهية يوم أن شطحت كتابات ما بعد الحدثا أبعد وأبعد ليبتغنى أكثر من أى شىء آخر التغبى بمدح العالم الرائع بتحرره المطلق بدلاً من إخضاعه للتدقيق النقدى. وبات الألم أكثر قسوة فى النهاية، باستخدام مصطلح جاهز مغلف بطبقة كثيفة وسميكة من المعانى الشائبة، ووجدت أنه من الصعب بالنسبة لى أن أبعث برسالتى من خلالها، والكثير من القراء مع بعض التبرير، يقرأ ما بين عباراتى معانى غير متعمدة تماماً. كان لى (ولا زالت) تحفظاتى حول مسميات بديلة اقترحت لحالتنا المعاصرة

Contemporaneity "الحدثا المتأخرة" **Late modernity**، كيف عرفنا أنها متأخرة؟ فكلمة "متأخرة" إذا ما استخدمت بصورة صحيحة توحى بالانغلاق (النهاية) **Closure**، المرحلة الأخيرة، (فى الحقيقة ما الذى يتوقعه أحد أن يأتى بعد المتأخرة؟ المتأخرة جدا؟ ما بعد التأخر؟ - كما أنها توحى أيضا إلى حد كبير بأننا كعلماء اجتماع، على خلاف العرافين **Soothsayers**، والمستبصرين **Clairvoyants** الذين ليس لديهم أى أدوات للتنبؤ بالمستقبل ويجب علينا أن نحصر أنفسنا بالتعامل مع قوائم من الاتجاهات) نتحمل مسئولية أن نفترض. ارتدادى **Reflexive**؟ لقد شممت رائحة نتنة هنا. أنا أشك أنه بصياغة هذا المصطلح نحن (كمفكرين محترفين) نسقط معرفتنا غير المؤكدة على العالم الاجتماعى على إطلاقه، أو نعيد تشكيل **Reforming** لغز حقيقى احترافى فى صورة رؤية خيالية شائعة: بينما هذا العالم هناك يتميز بفن الانعكاس الذابل والباهت (ذواتنا هى ثقافة النسيان والنفس القصير - وهما العدوان الرئيسيان للانعكاس) - ربما أميل إلى

الحدائثة الفائقة Surmodernité لجورج بالانديير G.Balondier أو الحدائثة المفرطة Hypermodernity لبول فيريليو P.Verulo وجون أرميتاج John Armitage. أليست هذه المصطلحات تشبه مصطلح "ما بعد الحدائثة" قشرية (ظاهرية للغاية)، غير ملزمة أكثر من اللازم لتوجه وترصد الفكر النظري؟

ن.ج N.G

أنت تستخدم مجازاً كلمة "سائل" Liquid لتوحى بأن البناءات الاجتماعية الجامدة، الثقيلة السابقة أصبحت أخف وزناً وأكثر انتشاراً وحرآكاً. إلا أنه ومع خطورة الالتزام الحرفي أكثر مما ينبغي عند قراءة تلك الاستعارة "سائل" فإن كل السوائل لا تتساب بحرية، فالبعض أثقل من الجوامد وبعضها يحتاج إلى تشكيل، والبعض الآخر بحاجة إلى الضبط. وتعنى سوائل مختلفة (الدم، المنى، مثلاً) أشياء مختلفة تماماً. إلى ماذا، إذن، تشير "سائل" الحدائثة الدافقة؟ ما الذي يتدفق بالضبط: الناس، المعلومات، الإشارات، السلع الصلبة (لأن حتى هذه ليست نفس الشيء، ولا نفس السائل)؟ هل توجد معدلات مختلفة للتدفق لأنواع المختلفة من السوائل؟ وبين ماذا تتدفق هذه السوائل؟ هل يوجد مثلاً تبادلات منتظمة بين نقاط التقاء أساسية معينة (مثل المدن) مما يؤدي إلى تكون شبكة من العلاقات الرأسمالية المتقدمة؟.

ز.ب Z.B

لقد حاولت أن أشرح بوضوح قدر استطاعتي لماذا اخترت "سائل" كاستعارة "مجازية" للتعبير عن الوضع الحالي للحدائثة - انظر، تحديداً مقدمة كتابي "الحدائثة المتدفقة" (Liquid Modernity (Bauman, 2000). حيث أكدت فيه على عدم الخلط

بين "السلاسة" Liquidity أو "السيولة" Fluidity و"خفة الوزن" Lightness - لأنه خطأ ترسخ في تعاملاتنا اللغوية (حيث نربط خفة الوزن أو انعدام الوزن **Lightness or Weightlessness** بالحراك **Mobility** والتحول **Inconstancy**) أوضحت أن تلك العلاقة تستند إلى استنتاج غير مأمون بخبرة تنقله.....، فالذى يفصل بين السوائل والجوامد هو السلاسة **Looseness** والهشاشة **Frailty** لجزيئات كليهما، وليس لجاذبيتهم النوعية. تمتلك السوائل خاصية ليست لدى الجوامد تجعل هذه الخاصية السوائل استعارة تتوافق مع زماننا، إنها عدم القدرة الفعلية للسوائل للحفاظ على شكلها بذاتها لفترة طويلة. التدفق "Flow"، الخاصية المحددة لكل السوائل، يعنى التغير المستمر غير المنعكس للوضع المتبادل للأجزاء التى (بسبب وهن ما يربط جزيئاتها) يمكن أن تتدفق حتى مع أضعف الضغوط. فالسوائل، وفقاً لدائرة المعارف البريطانية، عرضة بسبب هذا التغير المستمر فى الشكل عند تعرضها للضغط. واستخدامها كاستعارة للمرحلة الحالية للحدثة، لأن السوائل تبرز الهشاشة **Brittleness** والقابلية للانكسار **Breakability**، خاصية التشكل للعلاقات بين البشر. خاصية أخرى تدعم الفائدة المجازية للسوائل: حساسيتها، إن جاز التعبير، للوقت - مرة أخرى على عكس الجوامد، التى يمكن وصفها بتشكّلها لإلغاء تأثير الوقت. العديد من الأشياء تتساقط فى وضعية سائلة حديثة - إلا أنه فى أغلب الحالات تعد هذه ملاحظة مبتذلة، وتافهة كذلك. بعد كل هذا، القول بأن السلع والمعلومات تتساقط فيه مبالغة كعبارات مثل: "تهب الرياح" أو "تتدفق الأنهار" فالسمة الجديدة الحقيقية لهذا العالم الاجتماعى، التى تجعل من المقنع أن نسمى الحدثة الحالية "سائلة" فى مقابل الإشكالية الأخرى المبكرة المألوفة للعالم الحديث، هى تلك السيولة المستمرة والتى يتعذر إدراكها لأشياء صاغتها الحدثة فى شكلها الابتدائى فى صورة جامدة وثابتة: الأماكن البشرية فى العالم الاجتماعى والروابط بين البشر - خاصة الأخيرة، حيث تشترط سيولتها (رغم أنها لا تحددها بذاتها)

سيولة الأولى. إنها العلاقات التي نُحيت جانبا بصورة متصاعدة وأُستبدلت بفاعلية الارتباط. إذا لم يستطع المرء أن يفرغ ما لديه من المعنى الأصلي (النقى) لكلمة "علاقة" ولا يزال القاموس، الموضحة هو فقط ما يمكن أن يستخدمه المرء، كما اقترح دريدا *Sous Rature. Derrida* ضم، أو يتعين عليه على الأقل أن يتذكر أنه، ولنستخدم مصطلح أورليش بيك *Ulrich Beck* لفظة صماء (بلا روح) *Zombie term*. الحدائثة ككل تعنى تحدينا مستمرا، ومفرطا (لا توجد حالة حدائثة، فقط عملية، تتوقف الحدائثة في اللحظة التي تحدد فيها عملية الحدائثة التوقف)، وكل التحديث يكمن في الانطلاق، والتحرر، وانصهار الجوامد... إلخ، وبعبارة أخرى تفكيك الأنساق المستقرة أو إضعاف قبضتها على الأقل. منذ البداية، حرمت الحدائثة نسيج العلاقات الإنسانية من قوة تماسكه السابقة، تفككت، وتهللت، كان من المتوقع أن يبحث الناس عن مضاجع جديدة ويمكنوا أنفسهم منها مستفيدين بمهاراتهم ومواردهم، حتى لو اختاروا البقاء في مكانهم الذي ترعرعوا فيه (إنه لا يكفي أن تكون برجوازيا، حذر من ذلك جان بول سارتر *Jean - Paul Sartre*، فالمرء بحاجة إلى أن يستمتع بحياته كبرجوازي). فما هو الجديد هنا؟ الجديد في هذا أن يستمر الانطلاق (التحرر) بلا قيود مرمى البصر، وظهورها غير محتمل. في البداية، تنوع حقيقي للحدائثة، التحرر كان مرحلة ضرورية على الطريق من أجل التماسك، حيث لم يكن لذلك إلا قيمة فعالة في تحويل ما اعتد عليه كمسألة إلى مهمة *Task* (بما يشبه كثيرا مرحلة التجرد أو التفكك الوسيطة للمخطط ثلاثي التقسيم لأرنولد فان جينيب *Arnold Van Gennep* / فيكتور تيرنر *Victor Turner* لطقوس المرور). الجوامد التي لم تنصهر لكي تبقى نسيجا متناغما *Melton* ولكن لكي يعاد صياغتها (تشكيلها) في قوالب نصل بها إلى مستوى مجتمع أفضل تصميمًا ومنطقي التنظيم إذا كان هناك "مشروع للحدائثة" من قبل، فإنه البحث عن

حالة من الكمال، حالة تستوعب كل ما هو أبعد من تغيرات، بينما أوجدت أولاً تغيرات لم تكن مطلوبة وغير مرغوبة، كل ما هو أبعد من تغيرات سوف يكون للأسوأ. مع ذلك تلك هي الحالة ولا أكثر. من اليسير أن تدخل في ارتباطات لكن من الأيسر أن تتخلى عنها. لا أنجز الكثير (ومع هذا توجد رغبة في تحقيق المزيد) لمنعهم من تحقيق أى سلطة مهيمنة، التزامات طويلة الأجل دون خيار للتخلص منها عند الحاجة بلا تردد غير مبرر وليست ممكنة لأنه يختارها من يختار بعقلانية. العلاقات كالحب كما صورها أنتوني جينز Anthony Giddens متدفقة - تنتهي (أو على الأقل متوقع لها أن تنتهي) طالما يراها كل من الجانبين مرضية. ووفقاً لجوديث بيكر Judith Baker، مؤلفة أدلة العلاقات الأكثر مبيغاً، فإن معظم العلاقات أقيمت لتنتهي خلال فترة لا تزيد عن خمس سنوات - فترة كافية لتمضى منذ الافتتان عبر مرحلة الارتباط وتييط في مرحلة "لماذا أنا هنا؟". مع تدفق الشراكات وغيرها من الارتباطات تكون Lebenswelt فى سيولة. أو لنصغها بعبارة أخرى: إنه العالم، ما إن يصيح فيه الحكم المستند إلى قاعدة بلياء بيد اللاعبين فى لعبة تتغير فيها القواعد مع استمراريتها - وذلك على ما يبدو بطريقة متقلبة وصعب التنبؤ بها.

ن.ج N.G

ما الذى قد يكون عليه "الاجتماعى" Social فى الحداثة المتدفقة؟ هل ما يزال قائماً؟ وهل يعنى انطلاقة الحداثة المتدفقة بالضرورة تغيير أسلوب دراستنا للأشكال الاجتماعية؟ هل نحن بحاجة إلى تطوير أساليب ومفاهيم جديدة للقيام بذلك؟.

لكى يعلمنى أساتذتى علم النفس الاجتماعى لنصف قرن مضى استخدم أساتذتى بالجامعة تجارب معملية على فئران يتعلمون طريقهم داخل متاهة Maze بحثاً عن قطعة من شحم الخنزير Lard. زملائى من الطلاب شأنهم شأن الأساتذة وجدوا فى موضوع فئران المتاهة توافقاً تاماً مع جوهر تجربتهم الحياتية. حقيقة، فإن العالم الاجتماعى بالنسبة لنا كالمتاهة المحفورة فى الصخر يجب أن يكون قد ظهر لزيثوس Theseus. وفى عالم جامد (صارم) بصلابته وسرعته، تقسيم الثابت والصارم للعمل، دروبه المهنية، تمايزاته الطبقيّة، تدرجاته فى السلطة، روابطه الزوجية الباقية، حتى تنقضى بالموت..... إلخ، المهارات الاجتماعية - المهارات الاجتماعية الوحيدة هى المطلوبة دائماً - تكمن على ما يبدو فى تذكر الشكل الثابت للعالم ومواءمة سلوك الفرد مع هذا الشكل - يبدو الأمر مثيراً للحساسية أن نقيس ذكاء الفئران (والبشر فى المقابل) عن طريق قدرة الفئران أو البشر على مجرد أداء: الاكتساب بأساليب التعلم الروتينية ما سوف يستفاد منه على الدوام - المواءمة -، التكيف، التعود، برزت بثبات كمصطلحات أساسية حيثما طُرح "الاجتماعى" للمناقشة. يدور "الاجتماعى" حول الامتثال Conformity، والباقي عن اللا معيارية Anomie، الخروج عن المؤلف "الشذوذ" Anomaly، الباثولوجى Pathology أو الانحراف Deviance: غير الاجتماعى A-social، عكس الاجتماعى Anti-social، مع ذلك ماذا لو أن المتاهة كانت مكوّنة من تقسيمات قائمة على العجلات، وغيرت الحوائط "الجدران" موقعها بسرعة، ربما أسرع من محاولة الفئران الانطلاق بحثاً عن الطعام، ولو تحركت الغنيمّة الشهية أيضاً، وبسرعة، ولو أن المستهدف من البحث بدأ يفقد جاذبيته مبكراً قبل أن تصل إليه الفئران، بينما استمالت إغراءات أخرى مماثلة، قصيرة الأجل، اهتمامهم وحوّلت رغبتهم بعيداً؟! لم يحدث هذا الموقف للسلوكيين الذين يطبقون ذلك فى معاملهم. كما

أنه لنصف قرن مضى لو حدثت في الواقع لكانت أمرًا شاذًا في الحقيقة: سوف تكون مغايرة بصورة غير متوقعة لخبرة أولئك الذين يستيرون بنتائجهم العملية.

ومع ذلك، فهذا هو الوضع الحديث الدافق لما هو "اجتماعي" Social. في مثل هذا الوضع، قد يتوقع المرء كما يزعم الأمريكيان، لعبة كرة مختلفة تمامًا..... وهي لعبة مختلفة.

في الوضع المتغير، التعلم (الذي كان معتادًا فيما سبق أنه الوضع الأساسي لكوننا في العالم والأساس لكل نجاح في الحياة). فقد الكثير من قيمة البقاء، التي يدعى ويتباهى في وقت يفترض، ولسبب مقنع، أنه النجاح الذي يعتمد على الاكتساب والتحصن باستجابات معتادة في المواقف المتكررة.

هذا الافتراض، على الرغم من أن له معنى فقط إذا دعمه افتراض آخر: تلك المواقف قد تتكرر حقًا وقد تتطلب في كل مرة نفس الاستجابات كما كان من قبل. حيث كان السلوك الروتيني مغنمًا - في عالم يسير على وتيرة واحدة.

الآن، ومع ذلك، سقط قاع تلك الحاوية المحكمة، صلبة التكوين، والتي تتوافق التحديات والاستجابات مع بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد وتبقى على هذه الحال ما استغرق تحقيق المهام الحياتية من وقت.

الروتين، وما يتطلبه من عادات، وما ينتج عنه من تعلم لا يفيد طويلًا. في الوضع الدافق، المرونة، هي عنوان العقلانية. المهارات لا تنتفع بعاداتها طويلًا لأن ما كان بالأمس ضربة معلم Masterstroke قد يبدو اليوم تافها. Inane أو انتحارًا بمعنى الكلمة. تمامًا تمثل الالتزامات طويلة الأجل تهديدًا للمستقبل المرهون. فالعادات بمثابة عبء يطوق الحاضر بدرجة خانقة، التعلم قد يسلب القوة في الماضي البعيد كما يمنحها في المدى القصير. فالإستراتيجية الواعدة للحياة تلك التي تشتمل على التعلم والنسيان، على الرغم من أن كيفية تجميعها معًا بالنسب

السليمة لكليهما متروكة لتخمين أي فرد. أنت واقعي كمشروعك السابق. هكذا يُحذّر خبراء المهنة. ويمكن أن نضيف، أن مهاراتك ومعرفتك حقيقية (واقعية) حسب آخر تطبيق لها. الاجتماعي **The Social** مهما قد تعنيه تلك الكلمة المميزة، تذكرنا في مثل هذه الظروف بذلك النوع من النشاط الذي أقدمت عليه بينلوبي **Penelop** زوجة أوديسيوس **Odysseus**، معلم سابق، مما جعلها مشهورة: عندما قامت ليلاً بشق (تمزيق) ثيابها التي نسجتها أثناء النهار. فالمخالطة الاجتماعية الحديثة - المتدفقة (المصطلح الذي أميل إليه لأنه يؤكد الصورة المترجمة **Processuality** للعلاقات، تذكرنا بالنمجة بدلاً من الأنماط **Patterns**، التشكيل بدلاً من الأشكال، شيء ما في حالة التحول بثبات، لم ينته وقابل للإلغاء **Revocable**) يتجلى أكثر في تجميع العلاقات كما في الاحتفاظ بها مفككة في صورة بارزة.

هل نحن بحاجة إلى أساليب منهجية ومفاهيم جديدة للتعامل مع هذا الواقع الجديد؟. بوضوح، إلا أن تقديم تلك القضية بهذه الصورة يعنى وضع العربية أمام الحصان. نحتاج المفاهيم لتستوعب أهداف المعرفة، بينما نحتاج الأساليب المنهجية لنجعلها قابلة للاستيعاب. ونتعامل مع المفاهيم والأساليب المنهجية ونحن نشق طريقنا باجتهاد ومعاناة من خلال سلسلة لا نهاية لها من المحاولة والخطأ لكي نحكم قبضتنا بشق الأنفس على الوقائع الغامضة والمتقلبة. في سياق عملي وجدت أنه من المفيد، على سبيل المثال، التمييز بين: المخالطات الاجتماعية **Socialites** المعرفية، الأخلاقية، الجمالية، ثم بعد ذلك نكتشف عملها أم عكسها؟ كأحد أسباب حراك وتصعيد الروابط. أو ننشر، بصورة مجازية، مفهوم جماعة النحل **Swarm** لتفسير الاتساق غير المُدبّر لأوقاتنا - فالمألوف عن جماعة النحل أنها تحوم في حركات متماثلة دون قيادة مسيطرة، أوامر سير، وتعليمات يومية.

فبالنسبة للمنهج - كما قد تعلمون - فإنني انتهيت من تقدير طريقة المناورة Proceeding والتي أسميها التأويلات السوسولوجية Sociological hermeneutics (فضلاً، لا تخلط بينها وبين علم الاجتماع التأويلي). وهي تتكون بإيجاز من قراءة الميول السلوكية المشاهدة نحو الظروف التي يجد فيها الفاعلون أنفسهم مضطرين للتعامل مع مهامهم الحياتية. والميول التي نتحدث عنها يمكن تصويرها كترسبات عملية البحث من أجل الكفاءة. ولكن مع أن الفاعلين يبذلون ما في وسعهم ليتصرفوا بعقلانية، فإن جميع أفعالهم غالباً ما تخطئ الأهداف التي يمكن أن تؤمن تحقيق الكفاءة، الأهداف التي تبقى بعيداً عن متناول الفاعلين بصفة أساسية، ومن ثم تؤدي إلى كفاءة فعلية وباقية بصورة مستديمة.

ن.ج N.G

في كتابك العولمة: العواقب الإنسانية (Bauman, 1998) تقدم حالة لظهور تدرج اجتماعي Social hierarchy جديد، حالة تعكس استقطاباً طبقيًا جامداً بصورة متزايدة. هل تلك النظرية للطبقة هي أيضاً نظرية عن "الاجتماعي" Social؟.

ز.ب Z.B

الموقع الحديث المتدفق هو بيئة يشترك فيها كل المقيمين في كوكب معولم بصورة متزايدة ولكن مع تأثيرات متنوعة بصورة حادة: فالعولمة كما أنها تؤدي إلى الشقاق في نتائجها فإنها تؤدي أيضاً إلى التوحد. يمكننا في الحقيقة القول: إن توحيد الكوكب يتوقف، إلى حد بعيد، على البلوغ العالمي للتبعيات التي توصل التقسيمات الاجتماعية الجديدة، أو التدرج الاجتماعي الجديد. من وجهة نظري، فإن الوصول إلى حراك الآن يعد العامل الرئيسي

للتدرج على مستوى المجتمع من الداخل، وبين المجتمعات - لكن هناك فاصلاً نوعياً في وسط التدرج يحدثنا على الحديث عن الاستقطاب بدلاً من التدرج. هذا الفاصل - التمزق، الثغرة - يفصل المجال خارج الحدود الإقليمية للفضاء المعلوماتي عن مجال السياسة. إن ظهور هذا الفاصل يغير بصورة جذرية حدود وإستراتيجيات النضال من أجل السلطة، وطبيعة السيادة في مرحلتها الصلبة (الجامدة) عاشت الحداثة، كافحت وانتصرت تحت شعار القاعدة الإدارية. الإدارة تعنى التصميم المفصل للفعل، الإشراف الدقيق، والتدخل المستمر الصائب التصحيحي. إنها تجعل الإدارة أمراً معتمداً (طريقة العمل الإداري لكونه وكيلاً لإدارة شخص آخر) وتحدد مستويات الأداء بصورة متوازية على عاتق المديرين: إن خط التجميع بأحد مصانع فورد Ford كان الحلم الإداري الذي تحقق. إلا أنه تم تطبيق نفس النمط على كل حالات السيارة. هذا النمط أصبح الآن تقريباً مكرراً. وقد خرج تقريباً من المناقشة وذلك بسبب تكلفته العالية والمستمرة في الارتفاع. هذا النمط (دعنى أسميه "الكامل" إشارة إلى النسخة الفوكلاندية Foucauldian لجيرمي بينتام Jeremy Bentham للحل العالمي لكل مشكلات التحكم) جعل الاعتماد على المديرين وما يدار متبادلاً (المدارون يعتمدون على المدراء في معيشتهم، والمدراء يعتمدون عليهم من أجل أرباحهم) كلاهما مرتبط بالمكان، وكلاهما عرف ذلك جيداً، تلك هي الحالة ومن المحتمل أن تستمر لفترة طويلة قادمة. وقد حثتهم تلك المعرفة لتحقيق تعايش سلمى مشترك Mouds covevendi، ودفعت المدارين (المرعوسين) للكفاح من أجل تغييرات مرغوبة في الكود الإداري ومعرفة بسط قوتهم المزعجة Nuisance للمساومة من أجل تحقيق تلك التغييرات. جعل هذا من المدارين متغيراً مجهولاً في معادلات المديرين ومن ثم مصدراً للشك لا مفر منه بسبب الاعتماد المتبادل بينهما.

مع هجرة رأس المال إلى مجال الفضاء المعلوماتي **Cyberspace** الذى برز حديثاً، والحدود العالمية الجديدة للتحالفات الائتلافية، والائتلافات غير المستقرة، والقليل من القواعد الملزمة إن وجدت (كما وصفت فى الفصل الأخير من كتاب "مجتمع تحت الحصار" **Bauman, 2002 - Society under siege**)، طريق الهروب المفقود، وكذلك القدرة على تحديد الشك الناتج عن التوترات المرتبطة بالنمط القديم للإدارة ثم العثور عليها. فى ظل الظروف الجديدة للاستقطاب الراديكالى لفرص الحراك، لم تعد السيادة بحاجة إلى ترسيخ بالتدخل الإدارى الثابت السافر. الآن، إنه التحرر، أو بدقة أكبر، القدرة المشتركة على التحرر أحادى الطرف **Unilateral**. والتهديد الحقيقى المستمر للتحرر هو الذى يؤمن السيادة. وتحققها ليس فقط بتكلفة أقل بكثير من النمط القديم للإدارة، ولكن بالفائدة المضافة من تحويل المديونات **Liabilities** إلى أصول **Assets**، والتكاليف إلى فوائد.

بالطبع التفكك وما يمثله من تهديد يبقى مؤثراً كأدوات للسيادة فقط بالقدر الذى تبقى فيه القدرة على التفكك امتيازاً - لأنها تقتصر على واحد فقط، الجانب المتسيد للمواجهة.

حيث إن أحادية الجانب تلك تجعل الذين يتحكمون فى حركة رأس المال - المديرين أو المساهمين - مصدرًا مستمرًا للشك (عدم اليقين) فى موقف المتسدين - الذى لم يعد كما كان فى الماضى - يستجيبون بنفس الأسلوب. الإستراتيجية الجديدة للسيادة لتبقى مؤثرة تتطلب من ثم سياستين متشابكتين فى تعارض مع بعضهما البعض، رغم أنه تعارض يتوق إلى التهدئة. فمن ناحية، تشجيع الحرية غير المقيدة للحركة للصفوة المسيطرة (ولكل ما يمثله - رأس المال، السلع، المعلومات)، ومن ناحية أخرى، فرض قيود أكثر إحكامًا دائمًا على تباقيين (كما ظهرت بصورة أكثر إثارة، إلا أنها غير حصرية، فى سياسات مناهضة للهجرة أكثر حدة عن ذى قبل، مقرونة بتخصيص مسألة التصرف فى الفاقد البشرى للمافيا العالمية لتهرب العمالة)

قام بيير بورديو بدمج السياسيّين المكملتين لبعضهما البعض في مصطلح **Precarization** "عدم الثبات أو الاستقرار" - التضخيم المقصود لعنصر الشك (عدم اليقين) "عدم التثبيت في كينونة المسيطر". لكي تحاول التحكم في المستقبل، يوضح ذلك بورديو، يحتاج المرء في أن يتحكم في الحاضر، الذي يظهره عدم الاستقرار الواهن أو غير الموجود.

إذا رغبت، يمكنك تسمية الاستقطاب الناتج عن الشكليات الوجودية نظاماً طبقيًا. وأي نظرية طبقية لا يمكن ألا تكون نظرية "للاجتماعي" - تمامًا كما لا يمكن للتقسيم الطبقي إلا أن يكون تقسيمًا اجتماعيًا.

ن.ج N.G

ألا ترى أنه يوجد تعارض لموقفك هنا؟ لأن نظريتك عن الحداثة الدافقة تفترض شكلاً جديدًا من السيولة لكل الأشكال الاجتماعية، بينما تخلص في نفس الوقت إلى أن هذه الحالة يروعاها الاستقطاب الطبقي الصارم بصورة متزايدة. كيف لهذين الشقين لمحاورتك أن يجتمعا؟.

ز.ب Z.B

هل ترى تعارض هنا؟، أنا لا أدرى، ليس فقط لأن سيولة الأشكال الاجتماعية لا تصطدم بصلابة **Rigidity** الاستقطاب، في نظامنا العالمي الجديد غير الشامل **Unsystemic** يتوقف كلاهما على الآخر، ويدعم كل منهما الآخر. لا يمكن تصورهما - ولا مجال للتفكير - إلا صحبتيهما وتعاونهما معًا. جمود الوضع هو إسقاط لذلك العجز من جانب الفاعلين. إنه بسبب الوسط (المحيط)، الطابع الناقد لعدم الثبات - الشك / عدم الأمن - قلة الأمان، تبدو الآليات التي تحرك الاستقطاب اليومي نائية بلا نهاية ولا حدود، مع اتساع الفجوة بين ما نريد القيام به والقدرة على تحقيقه.

ن.ج N.G

على ما يبدو فإن محاورتك هي أن الاستقطاب الجديد القائم على القدرة للحركة، أو بالأحرى أن الصفوات العالمية المعاصرة هم أولئك ملاك الأراضي الغائبون، الذين يتحركون بخفة حسبما يريدون، بينما ليس أمام الجماهير إلا اختيار محدود ليظلوا مرتبطين بموقعهم. هذا حسن تمامًا، لكن ألا يعنى هذا أساسًا، أنه لم يتغير الشيء الكثير؟. فالحدود بين الصفوات غير الوطنية و الجماهير لا تزال جامدة كما كانت من قبل. الاختلاف الوحيد الحقيقى هو أنك استبدلت رأس المال بالحراك كأداة (مقياس) لقياس الطبقة؟. عمليًا، أليس أولئك أصحاب رأس المال (وإن يكن، رأس المال غير الوطنى الزهيد) والذى لديه أيضًا القدرة على الحركة؟ وإذا كانت الحالة هكذا، ألم تستنتج ببساطة، وإن لم يكن مصادفة موقفاً ماركسيًا كلاسيكيًا: الفروق المادية هي معايير تجديد الطبقة؟.

ز.ب Z.B

لم يتغير الشيء الكثير؟ على العكس، لقد تغير الكثير، السيطرة من خلال التفكك هي الفرق الذى أدى إلى الاختلاف. تعودنا أن تكون طريقة استعراض العضلات هذه تخصص قطاع الطرق، وبارونات السرقة، لا ندرى من أين يأتون، ويختفون حيث لا مكان، متملصون يصعب رصدهم، واللاحق بهم. تلك أيضًا كانت الحيلة (الخدعة) الشائعة لألعاب القوة التى مورست فى الأراضي الحدودية، كما صورتها بقوة أفلام الغرب بهوليوود. لكن الآن فإن الفضاء العالمى غير المنضبط، الأقل تنظيمًا، الرافض والمتجاهل لكل أنواع الضبط، تحول إلى أرض حدودية Frontier land، حيث بارونات الماشية (المراعى). والمدججون بالسلاح يتعاونون

فى مطاردة واستبعاد شبح التحكم. لىس هذا فحسب، فالفاصل بين الصفوات خارج الحدود الوطنية والجماهير (Glebae adscripti!) جامدة كما كانت من قبل. النقطة الأساسية (نقطة جديدة) تحديداً هى أن الصفوات من خارج الحدود الوطنية، بينما الباقى، كما كان من قبل، محليون ككل أساليب وهيات الفعل الجمعى، الدفاع عن النفس، الحكم الذاتى الذى اكتشفته / اخترعته البشرية انتشر وتم تعلمه لاستخدامه فى الحقبة الحديثة.

فالوضع الحديث الجامد أدى إلى الترابط والمواجهة المتبادلة بين الصفوة والجماهير (رأس المال والعمل، كما حدثت) مباشرة، وثيقة، حتمية، لا مفر منها، مستديمة. كلا الجانبين يعتمدان على المحليات، يقاتلان للتحكم فى نفس المكان، بينما يعيان بشدة أنه المكان نفسه الذى كانا ينويان البقاء فيه لفترة طويلة جداً قادمة، إنهم يُتْرَكُون فى هذا المكان غذا واليوم الذى يليه، ويلتقيان مرة أخرى يوماً بالداخل وآخر بالخارج. كما يمكن للمرء أن يتوقع فى مثل هذه الظروف. كان الصراع محتدماً والمعارك ضارية، ولكن أيضاً البحث اليانس عن تعايش سلمى محتمل كان جازاً وقويًا. كان تاريخ القرن التاسع عشر وجانب كبير من القرن العشرين كليهما يمثل قصة - يصل إلى قمته بصورة أو بأخرى من حيث الاستقرار، الاتفاق السلمى طويل الأمد، الالتزام الاجتماعى، دولة الرفاهية..... كما لو كانوا يتبعون قاعدة زيميل Simmel، الصراع كان شكلاً للارتباط Sociation، مرحلة تمهيدية وتربة خصبة للانتقاء (الاجتماع) Togetherness.

لقد تغير هذا، ويجب أن يتغير عندما ينفك جانبنا الصراع - أحد الجانبين توجه إلى ساحة مختلفة متحرراً من ارتباطاته والتزاماته المحلية، بينما يبقى

الطرف الآخر مرتبطاً بالمكان، أو مجبراً على أن يبقى مرتبطاً، بمقارنة هذا مع الاختبار الجديد لفك الروابط وإلغاء الالتزامات، يصبح الارتباط الدائم القائم على التسوية المتفق عليها ترفاً لا حاجة له. إن خطط اضرب واهرب قد تحقق وتكلفت أقل (وبدون المستقبل المرهون باعتماد الفرص) نفس الغرض الذي يتم تعقبه بتكلفة أكبر بكثير وجهد شاق من خلال إقامة حصون مستديمة مدعمة بالبشر، الحراسة اليومية، وإلقاء المسؤولية على القانون، والنظام، والرفاهية والسلام الاجتماعي. ربما أذكرك بأنه وفقاً للسلطة الأولية - ماركس نفسه - لا يوجد شيء ماركسي في ملاحظة أن الفروق المادية تفصل بين الطبقات. إنه فقط الإثبات للثورة البروليتارية الحتمية كنتيجة نهائية للقتال الطبقي الذي اعتقد ماركس أنها مساهمته الأصلية لما عُرفَ عندئذ بالحس العام **Common Sense**، تسيحة (ترنيمية) **doxa** المتخصصين **Boffins** وكذلك المشتغلين بالصحافة. إلا أن برهان ماركس القائم على فرضية أن المستغلين ومن يستغلونهم يميلون للبقاء في قبضة بعضهما لأجل غير محدود، متوحدين في السراء والضراء من أجل المزيد من رأس المال. إنه الافتراض الذي لم يعد حقيقياً بعد الآن.

أما بالنسبة لتأثير ما تسميه الفروق المادية في تصنيف الظروف البشرية: هل لديك أي شك أنها لا تزال تحتفظ الآن بأهميتها كاملة أكثر من مانتى عام مضت بعدما تحولت إلى قانون للاقتصاد السياسي والتاريخ **Historiography**؟. أعتقد أنه بتتحية الفروق المادية إلى مرتبة أدنى، حتى وإن كان مكروهاً، من سمات عالمنا يعد ازدياد وإساءة لما نسبته ٤٠% من البشر يعيشون على دولارين أو أقل يومياً في كوكب يشاركون فيه **Enron** أو قادة الاتصالات العالمية **World.com**، محاسبيهم، ومحاميهم.

ن.ج N.G

يترتب على هذا، أنك في كتبك الحديثة تذكرنا مرارًا أن أعدادًا كبيرة من سكان العالم ما زالوا يعيشون في فقر مدقع، والأبعد من هذا أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء في تزايد مستمر. في كتاب "العولمة: العواقب الإنسانية" (Bauman, 1998: 70)، على سبيل المثال، أشرت إلى أن مجموع ثروة الثلاثمائة والثمانية والخمسين (٢٨٥) بليونيرًا الذين يأتون على قمة العالم تساوي مجموع دخول ٢,٣ بليون من أفقر الناس (يمثلون ٤٥% من سكان العالم). وفي كتاب "بحثًا عن السياسة" (In Search of Politics (1997: 175-6) من بين أربعة بلايين ونصف (٤,٥) يمثلون سكان الدول النامية، ثلاثة من خمسة أفراد محرومين من خدمات البنية الأساسية: الثالث لا يحصل على مياه الشرب، الربع ليس له مأوى يُذكر، الخمس ليس لديه خدمات صحية وطبية.... إنه في ٧٠-٨٠ دولة من نحو مائة (١٠٠) دولة نامية متوسط دخل الفرد اليوم أو منذ ثلاثين عامًا مضت أقل من عشرة دولارات. مائة وعشرون ١٢٠ مليونًا يعيشون بأقل من دولار واحد يوميًا. ومرة أخرى في كتاب "المجتمع المتفرد" Individualized Society، في الولايات المتحدة الأمريكية، الدولة الأغنى في العالم إلى حد بعيد وموطن أغنياء العالم، يعيش ١٦,٥% من السكان في فقر، خمس البالغين رجالاً ونساءً لا يستطيعون القراءة أو الكتابة، بينما ١٣% توقع الحياة لديهم أقل من ستين عامًا (Bauman, 2001: 115). أليس فكره عن التنمية الدولية كيف لها أن تحدث (إذا كانت مرغوبة حقًا)؟

ز.ب Z.B

أنا لست متأكدًا تمامًا بما تعنيه "بالتنمية الدولية". لكن إذا كانت تعني ما أعتقد أنك تعنيه - التمدين المروّض Taming evilizing للأرض الحدودية العالمية الجديدة، البحث وإيجاد بديل عالمي مساوٍ لأدوات التحكم الديمقراطي والسياسات العادلة التي

طُوِّرت خلال الحقبة الحديثة على مستوى الدولة القومية، ولا تتعداها - لذا فالإجابة نعم إنها مرغوبة، كما أنها ملازمة. لكننى أترك للتاريخ (الذى يسيره الإبداع البشرى المشترك) تحديد أسلوب وشكل هذه المهمة، التى سوف تتحقق بالتأكيد فى نهاية الأمر من خلال سلسلة طويلة من المحاولة والخطأ سواء للأحسن أو للأسوأ، فقد وانتنا الآن فرص التقارب بين الاهتمام بحفظ الذات والوفيات **Mortality**، اليوم يمليان نفس السياسة والإستراتيجية. لم تعد خسارتك مكسباً لى. فالتعايش على كوكب متخّم ليس لعبة نتيجتها صفر. فى تلك الأوقات العصبية **Turbulent** نحن كنا فى نفس القارب، سوف نبحر معاً بأمان - أو نغرق جميعاً.

وأخيراً حفظ الذات والأخلاق النقياً - ولكن فقط لأن الوقائع الاجتماعية عبر التاريخ وصلت إلى اللحظة التى حاول الفلاسفة عبثاً من خلال براعة المنطق أن يصلوا إليها. قلة من العقلاء فقط توقعوا لذلك أن يحدث، وقد حدث هذا كما توقعوا. إيمانويل كانط **I.Kant** أحد أكثر المبرزين كان من هذه القلة. ففى عام ١٧٨٤ - منذ أكثر من قرنين مضياً، حيث علامات قليلة إن وُجِدَتْ، وبالتأكيد دون أعراض واضحة لسكان بلدة كونيجسبرج **Konigsberg** حيث عاش وفكر، تنبأ بالامتلاء الوشيك لكوكب البشر - أرسل كانط إلى الناشر كتاباً صغيراً بعنوان (فكرة للتاريخ العالمى بمغزى كوني) (**Kant, 1983**). فى هذا الكتاب، لاحظ كانط أن الكوكب الذى نسكنه كوكب سيار **Sphere** - ونتيجة لتلك الحقيقة العادية المسلم بها - يمكننا أن نتحرك جميعاً على سطح هذا الكوكب السيار. وحيث إنه لا مكان آخر لنذهب إليه فنحن مضطرون للعيش للأبد فى صحبة وجيرة بعضنا البعض - وإذا تحركت على سطح هذا الكوكب الرحب سوف نكتشف عاجلاً وليس آجلاً أن المسافة تنقلص كلما حاولت أن تبسطها. كل مجهود لإطالة المسافة بينك وبين الآخرين ولجعلها طويلة لا تجدها فى النهاية إلا نكوصاً ذاتياً. وكذلك خلّص كانط إلى أن المصير هو "التوحد التام للأنواع البشرية فى مواطن مشتركة". الطبيعة اختارت لنا الأفق النهائى لمصيرنا المشترك والذى يحته ويوجهه المنطق وغريزة حفظ الذات، نحن مضطرون للسعى وبكل ما أوتينا من وقت.

هذا ما اكتشفه كانط - إلا أنه أخذ من العالم أكثر من مائتى عام من التجريب والتحفظ، المحاولة والخطأ لنكتشف كم كان فيلسوف كونيغسبرج على صواب (محققاً). لقد كانت بصيرة كانط لها ما يبررها فى النهاية - عندما بدأ واضحاً أن حقبة الفضاء (الوقت الذى كان الفضاء فيه أكثر المغنم اشتهاً، الجائزة الأولى فى نضال القوة، العلاج - كل الدواء - للمشكلات الاجتماعية الظاهرة والمزعومة) قد اقتربت من نهايتها. طوال تلك الحقبة كان الإقليم Territory أكثر الموارد المرغوبة بشراهة، المكافأة الممتازة فى أى نضال للقوة، حيث كان الحصول عليه أو فقدانه بمثابة العلامة الفاصلة بين المنتصرين والمهزومين، لكن فوق كل هذا كان الإقليم طوال تلك الحقبة الضامن الرئيسى للأمن. حيث كان الأمن مسألة إقليمية. كانت حقبة الفضاء زمن المنطقة النائية الممتدة، المجال الحيوى، الأحزمة الصحية، وبيوت الإنجليز التى كانت بمثابة قلاعهم. القوة فى حد ذاتها كانت إقليمية. وهكذا أيضاً كانت الخصوصية والحرية من تدخل القوة. كانت الأرض هى المأوى، المخبأ، مكاناً يمكن للمرء أن يهرب إليه، يتعلق فيه على ذاته، يختفى أسفله، ويشعر بالأمان. مصادر القوة التى تمنى المرء أن يتحصن بها ويتخفى من توقيفه على الحدود. انتهى ذلك كله الآن، إنه انتهى إلى فترة زمنية طويلة - إلا أن نهايتها حقاً وبالتحديد كانت ساطعة الوضوح بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. لقد أوضحت أحداث الحادى عشر من سبتمبر أنه لا يمكن لأحد، مهما كان دهاؤه، بعده، عزلته، أن يناهى بذاته عن بقية العالم. كما أصبح واضحاً أن إبطال (إلغاء) القدرة الوقائية للفضاء سلاح ذو حدين. لا يمكن لأحد أن يحتذى من الضربات، ويمكن تحديد الضربات بيانياً وإرسالها مهما كانت المسافة شاسعة. لم تُعد الأمان تنحى، مهما كانت مسلحة ومحصنة بقوة. القوة والضعف، الأمن والخطر، أصبحت الآن أموراً (منتشرة) أساساً خارج نطاق الشرعية (الوطنية) حتى تتخلص من الطول الإقليمية (والمركزة). لا يمكن لأى مكان أو مجتمع مهما كان محصناً ومسلحاً أن يكون آمناً بحق إلا فى عالم

أمن فقط، في عالم ليس لأحد رغبة أو ما يدعو ليعترض سبيل أحد من أجل البقاء، ليهرب من أن يمتن أو من تدمير وامتياز الآخرين. نحن بحاجة لنكرر حقيقة أرسطو Aristotle الخالدة: خارج الدولة المدنية Polis يمكن فقط للوحش أو الملاك أن يعيشه. لكن في زماننا نحن بحاجة أن نضيف أيضا أنه لا يمكن للدولة المدنية أن تبقى طويلاً إلا إذا وجدت إرادة لإعادة تحويل العالم إلى دولة مدنية مشتركة. ومع هذا لم يحدث شيء اليوم في أي جزء ناء أو منعزل من العالم يمكن أن يُضمن به أن يبقى محايداً وليس له تأثير على بقية الكوكب. ولا يمكن لشيء أن يحدث مع ذلك في أي جزء قوى ومحصن من العالم دون تقدير العواقب، ورد الفعل لبقية القطاعات الأخرى. بكل النوايا والأغراض العملية، نحن جميعاً نعتمد على بعضنا البعض، ولهذا نتحمل مسئولية مصائرنا سواء علمنا أم لم نعلم، سواء شئنا أم أبينا. المشكلة - مشكلة الحياة والموت - هي ما إذا كنا نتحمل عبء هذه المسئولية، وكما اقترح كانط أننا يجب أن نجعل كوكب الأرض بيتنا المشترك، والأنواع البشرية مجتمعنا المشترك. كل المجتمعات تصورية Imagined: ولا يعد المجتمع العالمي استثناء. لكن يتحول الخيال إلى قوة تكامل مؤثرة عندما تساعدنا مؤسسات الاندماج الذاتي الجمعي والحكم الذاتي، المنبثقة والمدعومة اجتماعياً. وبقدر اهتمامنا بالمجتمع العالمي المتصور مثل هذه الشبكة المؤسسية (المنسوجة من هيئات عالمية للحكم الديمقراطي، نظم شرعية عالية الالتزام، مبادئ أخلاقية مدعومة عالمياً) غائبة اليوم إلى حد كبير. ولم يبذل إلا القليل لتحويلها إلى واقع. في تقييمه المعتدل للاتجاه الحالي، لاحظ هيلد David Held (2002)، إجراءات قوية لخلق المصارع (الأبواب) ببساطة، والدفاع عن وضعية بعض الشعوب والدول فقط. ولم يجد توقعات ما بعد الحادي عشر من سبتمبر مشجعة على وجه التحديد. إنها تحتوي على فرصة لتعقيد مؤسساتنا متعددة الجوانب، واتفاقياتنا الشرعية الدولية، إلا أن هناك إمكانية أيضاً لاستجابات قد تتأى بنا بعيداً عن تلك المكاسب اليشة نحسو عالم من العداوات

والانقسامات لأبعد - وتحديدًا مجتمع غير مدنى. ولا يعد ملخص هيلد متفائلًا البتة: قضى وقت كتابته يقول "البشائر ليست جيدة". ومع ذلك فعزأؤنا الوحيد المتاح، لكن أيضًا - دعنى أضيف - الشيء الوحيد الذى يريده الجنس البشرى عندما يهوى فى الأوقات الحالية، هو حقيقة أن التاريخ لا يزال فى جانبنا ويمكن صناعته. فى الحقيقة، نعم - التاريخ أى شىء لكنه انتهى، الاختيارات لا تزال ممكنة ولا مفر سوف تتم. وكما أخبرنا حنا أريندت Hannah Arendt: العالم ليس إنسانياً لأنه يتكون من الكائنات الإنسانية فحسب، ولم يصبح إنسانياً بسبب صيحات الأصوات البشرية فحسب، ولكن فقط عندما أصبح موضوع الحوار.... نحن نجعل أنفسنا وما يجرى فى هذا العالم إنسانياً عندما نتكلم عنه فقط، وفى سياق حديثنا عنه نتعلم أن نكون إنسانيين. الإغريق يسمون هذه الإنسانية Humanness التى تتحقق فى حوار الصداقة الخيرية (المحبة للخير) "حب الإنسان"، حيث تتبدى فى الاستعداد لمشاركة العالم مع الآخرين من البشر (5 - 24: 1968). كلمات حنا أريندت أعلاه يمكن - يجب- أن تُقرأ كمقدمات نقدية Prolegomena لكل الجهود المستقبلية التى استهدفت كبح التيار المعاكس وجعل التاريخ فى وضعية أقرب للمجتمع الإنسانى المثالى". ووفقاً لجوتليب إفرام ليسينج Gottlieb Ephraim Lessing، أحد أبطالها العقلانيين، فإن أريندت يبغض أن يكون "الانفتاح للآخرين" يعد شرطاً مسبقاً للإنسانية. بكل معنى هذه الكلمة... حقاً يختلف الحوار الإنسانى عن مجرد الحديث أو حتى المناقشة، لأنه يتخلله الابتهاج بالشخص الآخر وما يقوله (15: 1968).

أنا أقر، عن طيب خاطر، ولو بمسحة حزن، أن الخلافات حول البشرية المشاعة تبدو ساحقة. بالنظر حول العالم الذى نشترك فيه يحلم المرء بمكان أفضل يبدأ منه الطريق إلى كوكب البشرية المشتركة. فى أحد النكات الأيرلندية القاطعة والعنيدة سأل سائق أحد المارة، كيف أصل إلى دبلن Dublin؟. أجاب: إذا أردت

الذهاب إلى دبلن فسوف لا أبداً من هنا". حقاً يمكن للمرء أن يتخيل كلمة أنسب لتلائم رحلة صوب وحدة كانط Kant العالمية للجنس البشرى. إلا أنه لا يوجد مثل هذا العالم البديل، ولا موقع آخر نبدأ منه الرحلة. والتي لم نبدأها بعد، ولنبدأ دون إبطاء. يُعد في هذه الحالة بعيداً عن أى شك ليس خياراً.

قد تكون وحدة الأنواع البشرية التي افترضها كانط Kant حقاً كما اقترحها، صدى لمغزى الطبيعة - لكنها بالتأكيد على ما يبدو لم ينعقد عليها العزم تاريخياً. إن استمرار عدم القدرة على التحكم في شبكة الاعتماد المتبادل، والتعرض للخطر المؤكد والمتبادل، غالباً لا يزيد بالتأكيد فرصة مثل هذه الوحدة. ومع هذا، يعنى ذلك فقط أنه لا يوجد وقت آخر يعد البحث الحثيث فيه عن الإنسانية المشتركة، ملخاً وحثماً كما هو الآن.

ن.ج ن.G

حتى الآن جاء تركيزنا على الجانب السلبي للحدائثة الدافقة (وفقاً لتوجيهك أنت في كتابك الحديثة). كما تتصف على سبيل المثال، بسرعة الزوال Transience المضطربة، عدم اليقين وعدم الأمن لكل الأشكال الاجتماعية. لكن ألا يوجد أيضاً جانب إيجابي للسيولة Liquefaction والميل إلى الانفرادية (التفرد) في المجتمع؟ لنأخذ على سبيل المثال، مسألة الهوية Identity. أنت قلت إن الميل إلى التفرد (الانفرادية) يُحوّل الهوية من شيء مُعطى (ممنوح) Given إلى فرض Task (مصحوبة بذاتية شرعية ولكن ليس بالضرورة ذاتية وواقعية) (Bauman, 2001: 144). هذا لأن ميل الفرد يهاجم المساندة التقليدية والهيئات التي ساعدت الفرد في السابق في بناء وترسيخ هويته (أو هويتها)، ونتيجة لذلك يدعنا نتابع مهمة تشكيل الهوية في عزلة متزايدة. عند هذه النقطة تصبح الهوية مخصصة وتحولت إلى مسألة إلزامية لتقرير المصير، بما يعنى تخليص تشكيل الهوية من كل المسؤولية

الاجتماعية أو الجمعية وبتقدم العملية أصبحت عبئاً فردياً، على أن تقع حبكة النمط ومسئولية الفشل على عاتق الفرد (8 - 7, 2000, Bauman). قد تكون حقاً تلك هي الحالة لكن لا يوجد ما يدعو بالضرورة إلى رؤيتها على أنها عبء؟ ماذا، مثلاً، عن المكاسب المادية التي تصاحب التحديث الدافق؟ وماذا عن، لنستخدم مصطلح كاستي Castells، "سلطة الهوية"؟ هذه تبدو، بالنسبة لي على الأقل تساؤلات هامة، حيث قد تحتوى الحدائث الدافقة على فرص مثيرة للتخلص من القيود المؤسسية للحدائث الأولى. قد تحتوى، على سبيل المثال، على إمكانية تجاوز الهويات الطبقيّة الجامدة، والروابط الخيالية مع الطبيعة، ونتيجة لذلك تثير تساؤلات سياسية جديدة حول معنى أن تكون ببساطة أسود، امرأة، شاذاً. فى ضوء هذا، لا يحتاج تشكيل الهوية أن يرى كعبء بل ربما جانب إيجابى للتعبير عن السياسات الثقافية الجديدة. ومع ذلك، فإنه عند تلك النقطة بالتحديد تصبح مسألة الهوية مشكلة بالنسبة لك، لماذا ذلك؟ بالحدّث عن الصفات الإيجابية للحدّث الدافق، هل تضع قيمة إيجابية للأشياء التي فُقدت، بما فيها الطبقة، الأسرة، أو المؤسسات الأخرى التي ترى أنها كانت ناجحة فى حماية الحريات الجمعية، أو تحمل مسؤولية الإخفاقات الفردية؟. وبهذا الخصوص، هل يوجد حنين طفيف إلى الماضى بالنسبة للاستقرار، وصلابة الماضى التي تشكل الأساس لانتقادك للحدائث الدافقة؟.

ز.ب Z.B

إن سم (سقم) أحد أنواع التجمع الإنسانى ليس علاجاً لسموم (أسقام) نوع آخر. تلك هي الحقيقة المحزنة التي يمكن أن نخرج بها بسهولة من مجرد نظرة خاطفة إلى مجتمعات الماضى، لم يكن أحدها يعرف عنه تخلصه من مشكلاته التي لها ما يبررها جيداً، وسوء أو إخفاق تدبر (لكنها مروعة حيثما هم بتنفيذها) برامج إحلالهم بمجتمع جاهز دون شائبة. عملية الإسقاط Projectionism مفعمة

بالمخاطر، الحنين إلى ماضٍ ساذج - ومع ما نحن فيه، فإن فرصة أننا سوف نتوقف عن احتواء إحداها، تبقى الأقل ضائلة. أن تكون طليقاً بلا أغلال هذا مدهش، ولكن كذلك إمكانية أن تعرف كيف تباشر وتتصرف بقدر من الثقة. إنه لأمر مرعب أن يكون المرء مغلول الأيدي والأقدام، ولكن كذلك الحال العيش في حالة من التوقع الأقل التباساً مع عدم اليقين أبداً ما إذا كنت على وشك أن تُصانَر أو صُودِرَت لا يؤدي إلى فح أو إلى ممر معتم. الحرية والأمن قيمتان لا ينفصمان أبداً للحياة الإنسانية الكريمة - لكنهما غالباً جداً ما لا يتوافقان. لقد ظللنا نحاول طوال التاريخ الإنساني إيجاد توازن أمثل بين الاثنين، إلا أن كل محاولات العثور على هذا التوازن، دعت من الاحتفاظ به إن وُجِدَ، باعث بفشل ذريع. ويبدو أن الحرية والأمن أفتان وليسا واقعين دائماً، ليس بعد (بالنسبة للمصلحين الجادين) أو أنهما على وشك (بالنسبة للمحافظين)، إلا أنهما دائماً مرغوبان في صورتها الفعلية (القائمة). دائماً ما يوجد القليل من أيهما، وكلما حصلنا أكثر على أحدهما، شعرنا أكثر وبصورة مؤثرة بندرة الآخر. يتذكر المرء القصة الشهيرة لملاءة السرير القصيرة جداً: عندما تغطي أنفك تبرد قدمك، وإذا ما غطيت قدمك تبرد أنفك... لقد ذكرت فعلاً أن الحداثة منذ مولدها هي حقبة من عدم الترابط **Disembedding**. ففي الحديقة التي تدعى "المجتمع الحديث" **Modern Society**، أطلق سراح النباتات البشرية من الأرض التي نموا وترعرعوا عليها.

ولكن بالنسبة للجزء الأفضل من التاريخ الحديث لم ينفصموا عن طبيعتهم النباتية: إلا إذا استزرعوا في مشتل مختلف، فإنهم يذبلون ويتلاشون. أثناء المرحلة الجامدة للحداثة كان التفكك يتبعه فوراً إعادة الترابط. ما إن حلت الطبقات بدلاً من الإقطاعات لم تعد النباتات البشرية ملزمة بالبقاء في نفس موضعها طيلة حياتها - ولكن بات كل موضع يمكنها أن تنتقل إليه محددًا بوضوح بنفس ما كانت عليه الإقطاعات المكتسبة. المكانات الاجتماعية للأفراد لم

تعد مكتسبة **Ascribed**، فالوضعيات البديلة المتاحة لها قواعد للقبول (حتى وضع المنشأ اكتسب قواعده للقبول)، وظلت قواعد السلوك تكتسب من خلال الطبقة، تجمعها شروط العضوية الصارمة، الواضحة والتي يمكن تعلمها. وكما عبر عنها جان بول سارتر **Jean- Paul Sartre**: ليس كافياً أن تولد برجوازيًا، المرء بحاجة أن يحيا طيلة حياته برجوازيًا.

وهناك شك ضئيل بأن ما يجب أن تكون عليه "أن تحيا حياة برجوازية"، مساحة بسيطة تُركت للتجربة. كما في مرحلتها الأولى، تبقى الحداثة في مرحلتها الأخيرة "الدافقة" حقبة تفكك. ومع هذا لم يعد التفكك يتبعه دون إبطاء إعادة ترابط. إنه ليس فقط لأن المواقع البديلة المتاحة أصبحت أكثر وفرة، وإن عملية الاستزراع يمكن غالبًا إعادتها أكثر. التغيير وصل إلى مدى أبعد وأعمق: لم يعد، أمام الأفراد في خطة حياتهم ما يسمح بوصفهم أنهم مترابطون بصورة صحيحة (حتى ولو بصورة مؤقتة، وحتى إشعار آخر)، لأن أماكن الاستزراع **Flowerbeds** لم تعد محددة بوضوح كما كانت من قبل، حدودها الآن غير واضحة إن لم تكن قد أزيلت جميعها. بدلاً من السعي نحو أماكنهم المناسبة، سابقة التجهيز، يجب على الأفراد أن يستحضروا ذهنياً الأماكن حينما ذهبوا - والطرق الوحيدة في مرمى البصر هي خطوط وقع أقدامهم التي خلفوها وراءهم. لم يعد المجتمع يشبه الحديقة، على ما يبدو أنه عاد إلى حالة البرية **Wilderness**، أو برية ثانوية نوعاً ما، أرض جديدة، حيث تحتاج الأماكن أن تُجهز وتُسور أولاً لتصبح صالحة للاستقرار.

في كتابه "الذات اللاهية" **The Playing Self** كان ألبرتو ميلوسي **Alberto Melucci** في وصفه للتغيير المستقبلي (التطوري) في ظروف الحياة وما تتطلبه من إستراتيجيات حياتية: لم نعد ندرك احتياجاتنا كأمر إلزامية وفطرية مُلحة، أو كتجليات شفافة للطبيعة الخيرة التي ترشدنا. ولا يمكننا أن نستمر نعمل بتوهم أن الطبيعة يمكن إحلالها بمجتمع يحدد لنا مهمة توجيهنا أو ننتهم بالقمع. الحاجات

هى إشارات لشيء نفتقده. وعلينا أن نتعرف على تلك الحاجات ونعبر عنها بصورة ثقافية (حضارية) (68 : 1996). يمكننا أن نسقط كلمة "الحاجات" Needs، فالشيء المهم (كيفما سُمى) هو الإحساس بالعوز (الحاجة) Sense of lack: عدم الاكتمال، عدم الإنجاز لشيء ما مفقود ومفتقد بصورة مزعجة، طريق أماننا يرفض بعناد أن يقصر، ناهيك عن أمل الوصول إلى نهايته الغامضة بصورة محيرة. هذا الإحساس المخيف - إن العالم حولنا وبالداخل كليهما (لنستخدم التعبير الذى ليس هناك أفضل منه أبدًا لإرنست بلوش Ernest Bloch) لم يتحقق بعد **Noch nicht geworde**.

إن الإحساس بالعوز هكذا يفهم (أو هكذا يُتمرس) هو الذى يجعلنا مجبرين ومتملكين للبحث عن الهوية، بل ويمنعنا أيضًا من الانتهاء من البحث أبدًا. نحن، إن جاز التعبير، مُرغمون أن نبقى طيلة حياتنا متسابقين لا يحالفنا الحظ فى مطاردة الهوية: فشل مكتشفو الهوية أو مقاولون مجدود ومع ذلك قليلو الحظ.

الحرية لاختيار الهوية، مثل كل الحريات، لها جوانبها الإيجابية والسلبية. ما أحتقى به فى معظم أدبيات ما بعد الحداثة هو الجانب الإيجابي: الحرية للاختيار عن إرادة هى الفرق بين ما يميل إليه المرء ويتمسك به عساه أن يناله. تلك الحرية الإيجابية هى امتياز للصفوة العالمية، وبعيدة المنال للغالبية العظمى من سكان الكوكب. جانب كبير من هذه الأغلبية، مع أنه لم يقترب بعد بأى حال من الحصول على الحرية السلبية وتأمينها: حرية الرفض والدحض للاختلافات المفروضة من الآخرين، ومقاومة التعرف عليهم اجتماعيًا، دون إرادتهم، بما يستاءون أن يكونوا عليه، وسوف يرفضون بفاعلية أن يكونوا عليه ما أمكنهم ذلك.

حرية الاختيار والاحتفاظ بالهوية، مثل كل الحريات، علاقة اجتماعية، حرية أن يتجرأ البعض على حرية البعض الآخر، وغالبًا ما يستمتع بها أكثر من ذى قبل كإمتياز - لا يتحقق (يدرك) امتياز للبعض ما لم يكن مقرونًا بحرمان للبعض

الأخر. مثل غالبية الانطلاقات الجديدة فى التاريخ، النسخة الحديثة الدافقة لمشكلة الهوية، وتشكيل الذات، ليست نعمة يستمتع بها الجميع بالتساوى، إنها فقط تستكين بألية جديدة لإعادة توزيع النعم والنقم، وطريقة جديدة لحساب المكاسب والخسارة.

حاول أنتونى إليوت Anthony Elliot أن يدرك الطبيعة المزدوجة لتحويلات الحاضر وازدواجية ردود الأفعال التى تثيرها باقتراح التواجد المشترك لتشكلى علاقة مستهدفة متميزين بوضوح (4 : Elliot, 1996)، الأول، حديث يوحى بمزاج خيالى فيه الأمن والمتعة مدفوعان بمحاولة ضبط، ترتيب، تنظيم نفس، الآخرين والعالم الاجتماعى السياسى. الثانى، ما بعد الحديث يوحى، بمزاج خيالى فيه الفضاء الارتدادى (الانعكاسى) أكثر مركزية للهوية والسياسة، خلق فضاءات مفتوحة لتستوعب التعدد، الغموض، التناقض، التقارب، عدم اليقين (الشك). ومع هذا، فالنقطة الرئيسية لإليوت Elliot، هى أنه فى المجتمع المعاصر كلتا الفكرتين Reveries: الحديث، وما بعد الحديث، منتشرتان - بصورة حتمية بقدر كبير من التوترات والتناقضات.

الفكرتان (تجلبان فى إستراتيجيتين للحياة متعارضتين تماماً، أو دافعين / ميلين سياسيين متبادلى التعارض، أو كليهما) متواجدتان حقاً فى سياق حديث مرن - (دافق)، إلا أنهما ليسا، دعنى أعقب، مكتسباً طبقياً Class - ascribed. وهما ليسا طرفين اجتماعيين واقعيين مرغوبين أو مرهوبين (للحرية واللاحرية) يرتبطان معها. الفكرتان، والسياقان الاجتماعيان اللذان يميلان للظهور فيهما هما نقطتان خارجيتان نموذجيتان نوعاً ما لمتصل تتوزع وتتذبذب (بيانياً) بطوليه الظروف المحسوسة، وكذلك الإستراتيجيات التى تعد ملائمة لتلك الظروف.

فيما يتعلق بالمسائل المتعلقة بالهوية، كل من الحرية واللاحرية أملاان واقعيان لكل أو أى مقيم بمجتمع حديث - دافق. لا يوجد ما يضمن أن يستمر أى

من هذه المواقف الممتعة وصاحبة الامتياز في الوقت الحالي، بينما معظم الأوضاع المشينة والمعوقة حاليًا يمكن أساسًا إعادة التفاوض بشأنها مستخدمين قواعد اللعبة الحديثة - الدافقة. تبعًا لذلك يوجد خليط من الرجاء والخوف في كل قلب، منتشرًا عبر الطيف الكامل للتدرج العالمي البارز، وكذلك التناقض المستمر حول الإستراتيجية الأكثر ملاءمة في عالم غامض بصورة مستعصية. الفاعلون والضحايا مشتتون بصورة متقطعة بين نوبات مرحة من الثقة بالنفس، والهواجس الشريرة للتعرض للخطر والهلاك، قد يُلْتَمَس العذر لساكني كوكب الأرض لأمزجتهم المتقلبة، سلوكهم الفصامي، الميل إلى الهلع، والرغبة المحمومة لمطاردة السحر.

ن.ج N.G

فكرة أساسية لفرضية الحداثة الدافقة هي أن المجتمع يمر بعملية النزوع إلى الانفرادية (التفرد) *Individualization*، والتي تعنى بها (كما قرأتها) أن المصلحة تنفصم عن النظام الاجتماعي، وتصبح الاختيارات والحيوات منعزلة عن المشروعات والأفعال الجمعية. حالما يحدث هذا، ماذا بقي من "المجتمع" *Society*؟ وكيف ترتبط هذه العملية بظهور "المجتمع المشترك" (المحلي) *Community*، أو الأفكار الجماعية المشتركة؟.

ز.ب Z.B

بما أن البناءات المعترف بها أُلْقِيَتْ واحدة تلو الأخرى في بوتقة منصهرة، ولأنه ليس من المحتمل على ما يبدو تَشَكُّلُ بناءات جامدة جديدة يُعْتَمَدُ عليها في

المستقبل المأمول، والكوكب سريع الامتلاء تحول إلى أرض جديدة Frontier Land - مطوقة وممتلئة عن آخرها - يميل كل القاطنين Denizens لكوكبنا المزدهم أن يكونوا الفاعلين والمفعول بهم في آن واحد، بالنسبة للضغوط غير المتناهية لإعادة تحقيق الهوية ودعاوى الاعتراف. الجماعات المرغمة للنضال من أجل حق إثبات الذات والمطالبة والحصول على الاعتراف باختياراتهم لا تنتقد بالضرورة بالدرجات الدنيا للتدرج الكوكبي Planetary Hierarchy. لم يعد النضال رأسياً (ولا بقاعدة من أعلى Up-hill)، ولا منحصراً في جماعات وفئات مندمرة أو تقاثل للسماح ببعض المواقع الأعلى والأكثر استرخاء في مبنى متعدد الطوابق. إنه نضال من أجل مكان شرعى، مصون وآمن (ليس الأعلى بالضرورة) على أرض مستوية ومسطحة بصفة أساسية. في كوكب مزدهم، مثل هذا النضال لن يكون ناجحاً دون التعدى على، وفي النهاية التضييق على، حقوق ملكية ومحاولات جماعات أخرى. الهوية، أيًا كانت، تحدد اختلافات المرء عن الآخرين، إلا أن هذا التعريف للذات لا مفر يستوجب تحديد الاختلافات التى تميزه وتفصله عن الآخرين. لهذا فإن معظم الحالات، بتجه الغرض من صراعات الاعتراف Recognition إلى الازدواجية: الحصول على الاعتراف بهوية المرء التى اختارها، وحرمان أو قمع رفض الآخرين قبول الهويات التى ارتضاها ليم ويرغب أن يعرفوا بها. وإيجاز الموضوع برمته، الهوية، مصطلح عليه العديد من النزاعات، والصراعات بصورة جوهرية. فعملية تحديد الذات لا تُؤلّد سوى الصراعات وعلى العديد من الأصعدة فى آن واحد. كما فى كل الصراعات الكلامية أو المسلحة يعتمد النجاح فى النهاية على حجم ونوعية الموارد التى يمكن أن تحشدتها الجوانب المتحاربة، والمهارات التى تستخدم وتدار بها الموارد المتاحة. يتطلب الغرض الفعّال لتحديد الذات جموعاً من خبراء التجميل، مزوجى الشهرة، مُصممي الأزياء، مدربي السلوك العام، وأطباء مداومين. بجانب مصانع أدوات (حفظ) الأمن، وكالات الأمن، العلاقات العامة

(PR)، هي الصناعة الأكثر ربحية وانتشاراً هذه الأيام. يدخل لعبة الاعتراف لا تستطيع الشعوب أن تتحاشى الإعلام. بعض الجماعات والجمعيات الموسرة بما فيه الكفاية، مع ذلك، يمكنها أن تشتري دخولها (هذه اللعبة). الآخرون، وهم عديدون ومتنوعون لحصرهم، بحاجة إلى اللجوء إلى موارد أخرى - القدرة (القوة) على إحداث الأذى أو الإزعاج تبدو بصورة مقنعة الأبرز بينها. ذات مرة، أُعتيد أن تكون قدرة عمال الصناعة أو الخدمات على التسبب في التوقف التام لجزء هام من الوظائف اليومية عاملاً حاسماً في الحصول على الاعتراف بحقوق وكرامة العمل. يلجأ إرهابيو اليوم إلى عروض صدامية أكثر عنفاً ودموية لقدرتهم على صناعة الإزعاج. إلا أنهم يتبعون أنماطاً مماثلة. هناك احتمال في الحقيقة لاستخدام نفس النمط مهما أُتخذ من أساليب لإخماده وإلغاء استخدامه. ومع كل هذا الإرهاب هو الأسلوب العاجز في العلاقات العامة.

أشار ميلوسي Melucci، إلى أننا عندما نتأمل التغيير، نجد أننا دائماً ممزقون بين الرغبة والخوف، التوقع وعدم اليقين (45: 1996). مع هذا، فالنقطة الأساسية أنه في عالم الحداثة الدافقة، التفكير في التغيير لم يعد اختياراً. وفي كوكب ممثلي لا تعد تسأل لمن تفرع الأجراس، طالما لا محاولة للتغيير مهما كان من فكر فيها أو حاولها، من المحتمل أن تتحاشاك وتتركك دون تأثير، تماماً عندما لا تتغير تتأمله لذاتك سوف يترك بقية مكان الكوكب دون تأثير.

إن مركب الرغبة والخوف هو المحيط Milieu الذي نمارس فيه سعينا لحياتنا اليومية، تماماً الخليط (مركب) النيتروجين والأكسجين هو الهواء نتنفسه.

لهذا السبب يحوم شبح فوق كوكب الأرض: إنه شبح الخوف من (رهاب) الأجانب Xenophobia. القديم والجديد لم يخبوا أبداً، أو يذيبا التجميد من جديد ويشعلان دماء الشكوك القبلية، واختلطت ومزجت الأحقاد والنوع الجديد من الخوف من أجل الأمان المستقطر من الشكوك وأخطار عدم الأمان القديمة والجديدة للوجود الحديث الدافق (السائل).

لقد أرهقَ الناسَ وأنهكوا بالاختبارات الشاملة للكفاءة، وارتعدت جلودهم بالمخاطرة الغامضة غير المبررة على ثرواتهم (حظوظهم)، وبالغشوات العالمية التي تحجب تحقق آمالهم، يبحثون بيأس عن المتسببين في محنتهم وابتلاءاتهم. يعثرون عليهم بلا مباغثة تحت أقرب عمود إضاءة - في البقعة الوحيدة المضاءة بصورة إجبارية بقوة القانون والنظام. إنهم المجرمون الذين يجعلونك تشعر بعدم الأمن، والغرباء Outsiders هم سبب الجريمة. ولهذا، إنه القبض، والاحتجاز، والترحيل بالقوة للخارجين على القانون هو الذى سوف يعيد الأمن المفقود أو المسلوب. وقد قام دونالد ج ماكنيل جونيور (2002) Donald G. McNeil Jr وأطلق على تلخيصه للتحويلات الأكثر حداثة لطيف السياسة الأوروبية "السياسة يقودون خوفاً من الجريمة". فى الحقيقة، إن العالم الذى تحكمه حكومات ديمقراطية منتخبة، من أوله إلى آخره، تحول إلى شعار "سوف أتعامل بعنف مع الجريمة" ليصبح الورقة الرابحة، إلا أن مؤشر النجاح تقريباً ما يكون توليفة ثابتة من "سجون أكثر، رجال شرطة أكثر، أحكام لمدد أطول، الوعد بعدم السماح بالهجرة الخارجية، لا حرمانية للحقوق، لا تجنيس Naturalization، حلف اليمين Oath، وكما عرض ماكنيل (2002) McNeil". السياسة عبر أوروبا يستخدمون الصورة النمطية Stereotype "الغرباء سبب الجريمة" لربط الكراهية العرقية التي هي غير مألوفة، بالخوف الأكثر قبولاً من أجل أمنك.

ن.ج N.G

تقول أنت أيضاً إن التهديد الرئيسى للمجتمع الديمقراطى لم يعد فاشياً فى طبيعته (كما كان فى المجتمع الصناعى). لكن يأتى بدلاً من ذلك الميل إلى انفرادية كل الأشكال العامة والجماعية. بمعنى آخر، الخطر لم يعد يكمن فى تحقيق التجانس

بين الخاص (The Oikos) والعام / المكان الخاص (The agora) وذلك عن طريق القوى العامة الشمولية Totalitarian (هيمنة الكنيسة ecclesia) لكن العكس: تحويل القضايا العامة إلى اهتمامات خاصة، وبعد هذا، عدم القدرة الزائد على وصل الاثنين. فى مقابل هذا الموقف، أنت تقترح أن هدف النظرية النقدية Critical Theory يجب أن يتغير: إنه يجب ألا يركز بعد ذلك على التعرض ومواجهة تهديد الشمولية (كما كان بالنسبة لأدورنو Adorno، وهوركهايمر Horkheimer، وأرينديت Arendit أيضا)، بل يجب أن يتصدى لمشكلة الميل إلى التفرد (الانفرادية). وإلى جانب هذا تحويل النقد الاجتماعى إلى نقد ذاتى، كأولويتها الأساسية. يعنى هذا على ما يبدو التعامل مع الديمقراطية على جبهتين، لكى يحتفظ كل من الأفراد (أو المواطنين بالأحرى) والمجتمع باستقلاليتهما: جعل الأسبق حراً ليشكل آراءهم وليتعاون لكى يحول الكلمات إلى واقع، وتحرير الأخير ليضع قوانين ويعرف أنه لا يوجد ضامن آخر لخيرية (نفع) القانون سوى الممارسة الجدية والمتقنة لتلك الحرية (Bauman, 2001:202). على ما يبدو أن دور النظرية النقدية هنا لإعادة تحديد العلاقة بين المكان العام والخاص: يجب حماية الكنيسة من اجتياح المصالح الخاصة، بينما فى نفس الوقت إحياء الساحة العامة (العام) The agora حتى يمكن جعل الأساس الجمعى (الاجتماعى) للمشكلات الخاصة / الشخصية فى المقدمة. عدد من التساؤلات يمكن طرحها بالنسبة لهذا الموقف (إذا كنت فى الحقيقة صائبا لفهمى لها). أولاً، كيف لتلك النظرية النقدية أن تودى دورها تماماً فى إعادة تشكيل المكان العام - الخاص؟، أو أكثر دقة، كيف تقترح الانتقال من النظرية إلى التطبيق؟. على سبيل المثال، تقول أعتقد أنه تبعاً لكاستورياديس Castoriadis، أن يصبح المجتمع فى موضع شك. لكن كيف يمكن للنظرية الاجتماعية، أو علم الاجتماع بصورة أكثر عمومية، أن

يشرع في ترجمة ذلك إلى اهتمام (شأن) عام؟. وثانياً، يبدو أن استجابتك لتهديد الميل إلى الانفرادية قد تحولت من التأكيد على الزهد (التشف) Asceticism أو تقييد الذات في كتاب "بحثاً عن السياسة" (4: Bauman, 1999) إلى المطالبة بكنيسة أقوى وأكثر استقلالية في كتاب "الحدائث الدافقة" (51: Bauman, 2000)، لماذا هذا؟.

ز ب Z.B

لقد عبرت عن أفكارى بكل أمانة، وبدون خلل رصدت كل النقاط المحورية. أنا، حقيقة، ممتن. كما قد حددت بتفصيل وعلى نحو شديد الأكثر أهمية من التساؤلات التالية: كيف يمكن للنظرية النقدية أن تؤدي دوراً في إعادة تشكيل المجال الخاص - العام؟. لطالما ألححت منذ البداية على أن علم الاجتماع سواء عن قصد أو بالخطأ لن يجدي أن يكون حاسماً بشأن المجتمع، هدفه (من خلال تقويض ثقته الأساسية في الميل إلى الطبيعة Naturalness، أو ما يعادله من خلال التطبيق إلى حد كبير، بعقلانية طرقه وأساليبه)، أفهمه على أن تساؤلك يمكن أن يتسع ليتوافق مع وظائف علم الاجتماع ككل.

وأعتقد ألا أحد أجاب عن هذا التساؤل أفضل من بيير بورديو Pierre Bourdieu. وأنا أقر إجابته تماماً، وإن يكن بإضافة إيضاحات قلبية. بموافقة قليلة تماماً، اقتبس بيير بورديو من إيمانويل تيراي Emmanuel Terray، الذي بدوره استوحى استلهامه من الحكمة القديمة لهيبوقراط Hippocrates: التسجيل السلبي للأعراض كما يسردها المريض يمكن أن يقوم به أي أحد. إذا كان هذا كافياً دون التدخل بفعالية، فلن يكون هناك حاجة إلى الأطباء (3 - 92: Terry, 1995). إلا أن القدرة المتاحة على التشخيص بصورة شائعة لا تكفى. ومن ثم نحتاج إلى الأطباء عندما يتطلب الأمر العلاج من الأمراض الجسدية، وإلى علماء الاجتماع عندما يسقط الكيان الاجتماعي ضحية المرض. وكما يبدأ الطب الأصلي، بمعرفة

الأمراض غير المنظورة، تلك الحقائق التي لا يتحدث عنها المريض ولا يعيها، أو قد نسي أن يذكرها. من بين هذه الحقائق غير المنظورة، غير الموصوفة، الوقائع الاجتماعية التي تُكوّن مجال دراسة علم الاجتماع.

"الطب الأصيل يبدأ من هنا". لكن أين نذهب من هنا؟ سوف تظهر لحظة تأمل أنه "لكي تجعل الناس تعى الآليات التي تجعل حياتهم بانسة، وربما حتى لا تطاق، لا يعنى ذلك تحييدهم، كشف التناقضات لا يعنى حلها. هناك طريق طويل ومتعرج يمتد بين التعرف على جذور المشكلات، والتخلص منها. واتخاذ الخطوة الأولى لا يضمن بأى حال أن خطوات أبعد سوف تتخذ، ناهيك عما إذا كان الطريق سوف يُتابع حتى النهاية. ومع ذلك لا يوجد إنكار للأهمية الحاسمة للبداية - التحديد الواضح للشبكة المركبة من الحلقات السببية بين الآلام التي تعاني فرديا والظروف التي تنتج بصورة جماعية. فى علم الاجتماع، وأكثر من ذلك فى علم اجتماع يكافح ليرقى إلى مستوى مهمته داخل مجتمع الخطر **Riskiogesellesaft**، حيث البداية مع هذا تكون أكثر حسماً منها فى أى مكان آخر، إنها الخطوة الأولى التي تحدد بوضوح وتمهد الطريق للتصحيح **Rectification** الذى ما كان له أن يحدث خلاف ذلك، دعك من ملاحظته. وهذا كذلك لسببين.

لنبدأ بالأخطار التي اضطلعت بدور التهديدات الرئيسية للوجود البشرى من أخطار الماضى التقليدية، التي تختلف عما تلاها من ناحية أهم. المشكلات قديمة الطراز كانت مباشرة وواضحة تماماً لكل المكابدين. لم يكن هناك شك أنها حقيقية، ولا أى خلاف أن شيئاً يجب أن يحدث لدرئها، يلطفها، يعالجها، يخففها. أو على الأقل يُسكنها. لم يكن هناك غموض فيما يمكن القيام به، حتى وإن كانت أساليب فعله صعبة المنال غالباً (فى حالة الجوع، مثلاً، كان بديبياً إلى حد الابتذال أن الغذاء، والغذاء وحده كان العلاج). ليس الأمر كذلك فى حالة المخاطر. معظمها لم يكن يُرى أو يُحسّ به. مع أننا جميعاً معرضون لعواقبها، وبدرجة أو أخرى نعانى من نتائجها، لا نستطيع أن نشم، نسمع، نرى، أو نلمس الأنماط المناخية المستمرة

التردى، المستويات المتصاعدة للإشعاع والتلوث، الإمدادات سريعة التقلص للمواد الخام غير المتجددة، ومصادر الطاقة، فى الحقيقة (إنه هنا يتحمل علم الاجتماع تمامًا مسؤوليته حقًا). العمليات غير المنضبطة سياسيًا وأخلاقيًا للعولمة التى تُضعف جذور وجودنا، تفكك شبكات الأمان جميعها مع الروابط الاجتماعية التى تدعمها، وتُشبع الحياة الفردية بكميات غير مسبوقه من عدم اليقين المؤدى إلى القلق. وعندما نسمح بنمو مستدام Sustainable، كما عَقَب على ذلك حديثًا جرمى سيبروك (2002) Jermy Seabrook، فنحن أرغما على الاعتقاد أنه يعنى "ماذا يستطيع السوق وليست الأرض أن يُقدم؟".

نحن سوف نعرف عن كل هذا بصعوبة ما لم نُبلِّغ أن تلك هى الحالة ونُحذِر من العواقب المحتملة للعمليات التى تحدث. فرادى، جماعات، أو حتى جميعنا معًا لم نكن لنحصل على تلك المعرفة إذا حصرنا أنفسنا فى التجارب المتاحة بصورة فردية. كما عبر عنها أورليش بيك Ulrich Beck. الذى نبينا أكثر من أى شخص آخر للأليات المعقدة لمجتمع الخطر Risk Society "نحن المواطنين قد فقدنا سيطرتنا على حواسنا وكذلك السيطرة المتبقية على أحكامنا... لا أحد غير مُبصر إلى هذه الدرجة للخطر كأولئك الذين يواصلون الثقة فى أعينهم" (Beck, 1995:66-7). الصلة المباشرة بين الإدراك والفعل الفعال (علاجيًا وإصلاحيًا) قد قُطعت - ولا يمكن وصلها مرة أخرى دون مساعدة. والصلة الجديدة المرممة لن تكون إلا صلة وسيطة (غير مباشرة). يحتاج البشر لكى يواجهوا شرط وجودهم ويحكموا سيطرتهم على تحدياته، أن يقفزوا إلى ما وراء البيانات التجريبية التى تعالج بصورة فردية، سمًا نقدًا - من المؤكد غالبًا أنه نقد لما هو واضح، وبديهى. والمرجو بعد تحقيق المراد بين الشرط والفعل سوف لا يُنجَز بدون تفسير. يحدد هذا الظرف دورًا جديدًا كليًا للمفسرين المسلحين بالتعامل مع بيانات ليست متاحة

بالداخل، ويمكن الحصول عليها بصورة غير مباشرة عن طريق التجربة الفردية. بخلاف المخاطر المألوفة، فالمخاطر المشبعة بها الحالة الإنسانية في عالم التبعيات العالمية قد لا يجدى معها تغافلها فقط؛ ولكن يشطح تفسيرها حتى إذا لوحظت قد يتم إنكارها، ينتقص من أهميتها بصورة غير ملائمة، ترد إلى أسباب مزعومة. بناء على ذلك فالإجراءات التي بحاجة أن تتخذ لإحباط أو الحد من المخاطر قد تتحرف بعيداً عن المصادر الحقيقية للخطر، يترتب على ذلك أن القلق المنتشر المتولد عن الخوف الشامل والحيرة الوبائية Endemic يمكن توجيهها ضد الأهداف الخاطئة. وبدلاً من أن يكون الدافع للفعل ممتداً بصورة منظمة لمواجهة المخاطر مباشرة قد يستنفد في توازنات (هيمنات) متفرقة وعشوائية تترك ينابيع الحيرة على إطلاقها كما هي لم تمنس.

فالحيرة المبعثرة وغير المركزة المُشبع بها حياة الخطر حتى في أكثر لحظاتها سكونية ومتمعة تسلم نفسها بمهانة للعديد من التفسيرات المتناقضة غالباً. إن وضع المصانع الاجتماعية لمنتجات الركوب المزعجة يعد مصدراً للنزاع. الإجابات عن التساؤل المرعج "ما الذي يمكن فعله؟" تعد أساساً للجدل بحرارة. فالتفسير عملية مستمرة غير محسومة على الدوام، مفعمة بالمحاولة والخطأ والأمال المحيطة، رغم أنها نادرًا، ولو في وقت، ما يتم في النهاية إبطالها. علم الاجتماع جزء لا يتجزأ من عملية التفسير، صوت مفعم بالقوة الكافية في الحوار الذي لا ينتهي أبدًا. نسخة حياة حقيقية للدوران التفسيري حيث فيه ليس الفهم فحسب ولكن نوعية الحالة الإنسانية تكون في خطر.

جانب كبير من نجاح أو فشل التفسير المستهدف من الجدل الشائع معلق بإبراء علم الاجتماع لزمته كما يجب من مهمة بسط الآفاق المعرفية لمسعى التفسير.

وهكذا نأتى للسبب الثانى والذى عن طريقه نكتسب "الخطوة الاولى" دورها الحاسم بصورة متميزة فى التعايش بفعالية مع محاولات ومشكلات حياة الخطر، ومن أجلها طالما يُوسَع علم الاجتماع إطاره التفسيري الذى هو بؤرة مهنته يحظى بأهمية إضافية. حيث يكمن السبب الثانى فى عملية التفرد (الانفرادية) - أحد الجوانب الأكثر بروزاً وجوهرياً للتحوّل الاجتماعى الكبير الذى يودى إلى حالة الحديث - المتدفق للوقت الحالى.

أعضاء فريق العمل "كأفراد" هى العلاقة المسجلة للمجتمع الحديث. ومع هذا، فالعمل ليس عملاً منفرداً وينتهى، إن نشاطه يجرى يومياً. الآن، كما كان من قبل - فى المرحلة المتدفقة كما هو فى الحالة الجامدة للحدائث - الفردية قَدْر إنسانى عالمى وليس اختياراً فردياً.

إن ضبط المرء لنفسه واكتفائه الذاتى والذى أحياناً يُتناوَل على أنه جوهر التفرد، قد يكون مضللاً. ألا يجد الرجال والنساء من يلقون عليه اللوم بسبب إحباطاتهم ومشكلاتهم لا يعنى الآن أكثر من حدث فى الماضى أنهم باستطاعتهم حماية أنفسهم ضد الإحباط مستخدمين أدواتهم المحلية، أو النأى بأنفسهم عن المشكلات. أسلوب بارون مونشوس **Baron Munchausen**، بأسلوبهم المخاطر والتناقضات تستمر طالما أنها مسببة اجتماعياً، وأن واجبنا وحنماً علينا التعايش مع أولئك الذين أصبحوا متفردين **Individualized**. إن قدرة الرجال والنساء المتفردين على تأكيد الذات، مع ذلك، غير كافية كقاعدة لما يتطلبه تكوين الذات الحقيقى. وفوق كل هذا تلك الحقيقة المحزنة التى قد باتت من الصعب تداركها. المشكلات قد تكون متماثلة، إلا أنها لم تعد على ما يبدو تُشكّل مجموعاً كلياً أكبر من مجموع أجزائها، إنها لا تتطلب نوعية جديدة ولا تصبح أسهل فى التعامل معها إذا وُجّهت جماعياً. الميزة الوحيدة لكونك برفقة مكابدين آخرين هى التأكيد لكل فرد أن مواجهة المشكلات وحيداً هو ما يقوم به الآخرون يومياً ومن ثم تتعش وتدعم أكثر الحل الواهن كى يستمر لتحقيق هذا.

إن التأثيرات الإجمالية "للتفرد بحكم القدر"، هي ما وصفه داني روبرت دوفور **Dany Robert Dufour** مؤخرًا (2001) بأنها "أشكال جديدة للاغتراب واللامساواة". "كل الصور الكبيرة التي تشغل مركز التشكيلات الرمزية" - مثل الطبيعة **physis**، الإله، الملك، الناس، الشعب، السلالة أو البروليتاريا قد اختفت واحدة تلو الأخرى من أفق المشروعات الحياتية بلا وصية ودون خلفاء. عند غياب الآخر الذي يمكن للفرد أن يرجع إليه منطلق مساعيه الحياتية، بات محكومًا على الفرد أن يبحث بحماس دون كلل عن تحديد مرجعية ذاتية. "الأفراد الجدد هُجروا بدلاً من أن يتحرروا".

هَجروا للمهام العبيثية لمراجعة الذات، تم إقصاء الأفراد بعيدًا عن فكرة أن آليات تسيير المعاناة الفردية للمشكلات والتي صُممت وشُكّلت بصورة جماعية يمكن تغييرها وجعلها أكثر إنسانية بصورة ودية. لذلك مُنِعُوا من الانضمام للحملة الوحيدة التي تؤدي إلى إعلاء "فرديتهم بالأمر" **Individuality by Decree** إلى مرتبة الفردية الواقعية **De facto** وتأكيد الذات الحقيقي الذي يحددها. في غياب ترجمات جديدة بالثقة بين لغات المشكلات ذات الطابع الخاص والقضايا العامة، ومع مترجمين مخلصين وجديرين بالثقة ومبرزين بدرجة كبيرة بعدم توافرهم، تفقد الساحة مغائن الماضي وجاذبيته. فالفرد، كما أعلنها أليكسيس توكفيل **Alexis Tocqueville** بصورة ملهمة كالعدو للمواطن. تقمص المواطنين شخصية المستهلكين الأفراد يترك الساحة محتشدة. إلا أن الفضاء الخالي لن يبقى طويلًا فارغًا. مع أنه ازدحم مرة أخرى بأفراد يرغبون في الاطمئنان من جديد بعدم إمكانية النكوص لقدرهم. لقد أصبحت الساحة الجديدة مسرحًا حيث يمكن أن يعترف الأفراد الخصوصيون ويتذكرون على الملأ كفاعلتهم الخاصة مع الشدائد التي عانوها وواجهوها بخصوصية. ينبرى من هذه الساحة كل من الممثلين والمشاهدين واتقين غير اعتقادهم بأنه هكذا تمامًا يُشيد العالم، وكيف يريد سكانه أن يحبوا حياتهم؟⁽¹⁾

بعبارة أخرى، الساحة في كاستورياديس *Castoriadis*، وصمة تعريف الفضاء الخاص/ العام لم تُعدّ موضعًا للترجمة بين الخاص والعام، حيث جوهر كل السياسات وبصفة خاصة السياسات الديمقراطية. إذا كان للحالة المتفردة وما يترتب عليها من عدم تمكين للمواطنين بوصفهم كذلك أن تواجه مباشرة فإن فن الترجمة يكون بحاجة إلى إعادة تعلمه، وأُتيحت الساحة مرة أخرى من أجل ممارستها. إنه في خضم تلك المهمة الشاقة بصورة مرعبة والحتمية أيضًا على علم الاجتماع. كما يواصل بيير بورديو *Pierre Bourdieu* تذكيرنا، أنه يضطلع بدور حاسم. إنها مسألة حياة أو موت لمهنة علم الاجتماع - ليست تجليًا آخر لتخيل عالم وادعاء غير مبرر. تلك أيضًا حالة إعادة توحيد السيرة التأملية *Vita Contemplative*، والسيرة النشطة *Vita active* وتخليصها من الوهن والانفصال غير المناسب المحتوم. أخيرًا، تلك هي المهنة المنشودة التي شكّلت من أجلها الموهبة العقلية، أو بالأحرى تبقى فرصة للإحياء في وقت عندما تتفكك فيه الجسور التي تربط الحياة المعيشية *Lebenswelt* للأفراد والعالم الحقيقي والتي شكّلت عن طريق قوى مجهولة بالنسبة لهم وخارج نطاق تحكمهم تتحول سريعًا إلى السبب الرئيسي لشقاء جديد للعالم. نحن في الحقيقة، بحاجة إلى أن نكرر وراء بيير بورديو: "أولئك الذين لديهم الفرصة لتكريس حياتهم لدراسة العالم الاجتماعي، لا يمكنهم أن يبقوا محايدين وغير مباليين بشأن النضالات التي تبقى مستقبلاً البشرية في خطر" (أقتبست في 14 : 1998 Lanzmann & Redkez).

ن.ج N.G

يبدو لي أنك في كتابك "بحثًا عن السياسة" يأخذ علم الاجتماع لديك شكلاً تشريعيًا بدلاً من أن يكون تفسيريًا. على سبيل المثال، تقول إن مجالاً عامًا / خاصاً ممكنًا مرتبطًا بغاية أكثر شمولية للمواطن التي بدورها تضطلع بمهمة تخفيف حدة الفقر الجماعي. تقترح أن هذا يمكن إنجازه من خلال تقديم دخل أساسي (Bauman, 3) - 182: 1999، ومن خلال السعي بصورة أكثر عمومية من أجل نظام جمهوري جديد (68 : 1999). كل هذا طيب جدًا، لكن لماذا يكون علم الاجتماع علمًا تشريعيًا؟ أنت تقول إن التحرر من القيمة Value-freedom "كالصمت البشري يعبأ ليس فقط بالأمل الكاذب Pipe. dream، بل أيضًا بوهم غير إنساني على الإطلاق" (Bauma & Beilharz, 2001: 335). هل يعني هذا أن يكون علم الاجتماع سياسيًا في طبيعته، وبهذا يتخلى عن أي محاولة لأن يبقى علميًا أو موضوعيًا؟ وإذا كان الحال كذلك، لماذا لا تكتب ببساطة بيانًا سياسيًا نخبرنا كيف يتحول الأفراد إلى مواطنين، وكيف يمكن إعادة تهيئة الساحة؟، أو ما القواعد التي يجب اتخاذها لحماية المجال العام؟ لماذا تكتب علم الاجتماع؟ ما هي جاذبيته المستمرة؟.

ز.ب Z.B

أتوقع أنه يمكنك بسهولة أن تتوقع إجابتي على هذا السؤال مما سبق أن قلتة منذ لحظة معلقًا على أفكار بورديو Bqurdieu عن السيرة النشطة، من حيث كونها في حالة عالم الاجتماع، نتيجة طبيعية للسيرة التأملية. لكن دعني أقرر ثانية هذه النقطة مع تأكيد أقوى - ومدينا بعمق لبورديو....

بمراجعة المجموعة الأحدث لمقالات بورديو اللاذعة، وبياناته العامة، لاحظ
توماس فيرينشزي Thomas Ferenczi تخلى بورديو في السنوات الأخيرة في عدد
من مداخلته عن موقف العالم ليتخذ موقف المناضل (8: 2001, Ferenczi). قد
يستفسر المرء، مع ذلك، عن تفسير فيرينشزي لتلك النقلة. هل الحضور الأكثر
فعالية دائماً لبورديو على الساحة العامة، وميله المتزايد للتركيز على قضايا
الحاضر الأكثر موضوعية (أيضاً قضايا حدثت لتتغل انتباه هذا الجزء من
الجمهور النشط والمدونة سياسياً) يعلن تخليه عن دور العالم الأكاديمي؟ هل التخلي
عن القيم العلمية الأكاديمية هي الثمن الذي يجب أن يدفعه المرء من أجل الالتزام
السياسي؟ عالم أو مناضل Militant – إما هذا أو ذاك؟.

بورديو، نفسه قد ينكر تلك المعضلة، كما يمكننا أن نحكم على ذلك من
التصريح المثالي: وجدت نفسي منقاداً بمنطق مهنتي أن أتجاوز الحدود التي
حددت لي باسم فكرة الموضوعية – التي بدت لي أكثر وكأنها فكرة الرقابة
Censorship. بعيداً عن كونها إما عملاً فيه غدر (خيانة)، أو تقمصاً بطولياً،
فالنضالية Militancy الجديدة قد أوجدت وانتقلت إلى المقدمة بمنطق الاحتراف
الذي يجب على علماء الاجتماع أن ينصاعوا إليه من أجل تكاملهم المينى. إن
منطق علم الاجتماع يؤدي لا مفر إلى التجاوز – إلى سمو موضوعية البحث
الأصلية أو المزعومة وتفسيرها. علم الاجتماع ليس أمامه إلا أن ينتيك باستمرار
وتصميم الحدود المرسومة بين الدراسة الأكاديمية دون اقتراب أو تصوير sine
nia et studio والتجريدية الذاتية المورطة والملزمة بالفعل دائماً للفاعلين البشر/
الشركاء في الحوار.

إن الدخول المفاجئ وواسع الشهرة لبورديو في الحوار (الجدل) السياسي قد
يرى وكأنه عودٌ على بدء U-turn لشخص يمدح لسنوات نقاء ونزاهة العلم
الموضوعي. إلا أنه بالنظر إلى الوراء، إلى الطريقة التي فسر بها بورديو

موضوع علم الاجتماع منذ بدايته الأكاديمية المبكرة، يمكن للمرء أن يستنتج أنه بدلاً من تغيير المسار، هذا الدخول كان مقدرًا سلفًا، وربما حتى مغاليًا في التصميم عليه عن طريق التطوير الشامل لنظريته الاجتماعية - كما أشار فيليب فريش Philippe Fresch، أن المواجهة السياسية كان لا مفر منها لمفكر منذ زمن يرجع إلى عام ١٩٧٢ أكد أن "قوة الكلمات والسيطرة على الكلمات تفترض دائمًا الأنواع الأخرى للقوة" (Frisch, 2000: 11). لقد عرّف بورديو بالفعل في عام ١٩٨٤ النضال السياسي بأنه "نضال للمحافظة على أو تغيير رؤية العالم الاجتماعي من خلال الحفاظ على أو تعديل فئات إدراك العالم والعمل على تكوين حس عام يبدو كحقيقة العالم الاجتماعي" (Bourdieu. 1984: 3).

من هناك أدت خطوة يسيرة تمامًا إلى استنتاجه حول التنافس بين ثلاثة معسكرات تتنافس على نفس الرهان: فرض رؤية حقيقية للعالم الاجتماعي (Bourdieu. 1996: 13) ومن ثم فالمبدأ النفعي الذي يتبع ذلك هو "الوصول إلى وسائل التعامل السليمة مع الرؤى العالمية" (Bourdieu. 1996: 16).

لتلخيص كل هذا: فإن السيرة التأملية لعالم الاجتماع، مع هذا، أنه (أنها) يلاحظ بجديّة وتصميم قواعد الحيادية تؤدي في النهاية إلى سيرة نشطة *vita active*. بدقة أكثر، نوعا الحياة كلاهما وُجِدَا ويقضيان وقتها في صحبة بعضهما المباشرة والحميمية. إنها المتطلبات الاحترافية البحتة للموضوعية والثبات هي التي تجعل عالم الاجتماع "إنسانًا فاعلاً". أقحِم، عن طريق الصدفة أو طبيعة الأشياء في النضال التنافسي على جوهر وشكل الرؤى العالمية. ليس أمام علم الاجتماع إلا أن يفرض نفسه على الواقع الذي يبحثه، إنه يُحوّل العالم الإنساني كلما واصل فحوص أسرارهِ. يمكن القول، إن هذا قدر عالم الاجتماع، شخص أخذ على عاتقه / عاتقها ممارسة الحرفة العلمية الاجتماعية على الرغم من أن عالم الاجتماع، كأى شخص آخر، يعلم أولاً، أنه يواجه باحتمالية إعادة صياغة مصيره نحو مهنته. على خلاف

القدر، المهنة مسألة اختيار ومسئولية. الأمر الأول أن تواصل ممارسة مهنة تدخل، شئت أم لا، في مجالات حيث تفصل القوى السياسية والوسيطه Mediatc أن تسود بلا إزعاج. الأمر الآخر حقاً أن تتحدى الخصم في مبارزة وتعلنها صراحة فى بداية المنافسة. بإقحام نفسه (نفسها) فى أمور بطبيعتها غير محايدة، عالم الاجتماع مسئول فعلاً عن شكل العالم الذى (التى) يبحثه. دخول المعركة السياسية، فيه إشارة، ليس أكثر ولا حتى أقل، إلى ادعاء المسئولية من أجل المسئولية، أن تخطو تلك الخطوة يعد مطلباً أخلاقياً ومسلكاً معنوياً. إنه أيضاً "واجب وطنى". ادعاء المسئولية - تحويل عالم الاجتماع إلى مفكر - يمثل انتهاكاً، إلا أن هذا الانتهاك ينشأ عضوياً (بصورة أساسية) من الولاء للمهنة.

ن.ج.N.G

أخيراً، قلت ذات مرة إنك تعتقد أنه بإمكان علم الاجتماع أن يفيد العالم (Bourdieu & Tester, 2001: 18). هل ما زلت تعتقد أن تلك هى الحال؟ وإذا كان كذلك كيف يجب أن يتصرف علم الاجتماع إزاء ذلك؟ ولأى غايات يسعى؟.

ز.ب.Z.B

علم الاجتماع أحد الأصوات ضمن أصوات أخرى متنافرة النغمات وإمكانية سماعه ليست مؤكدة. معظم الوقت، علم الاجتماع صوت يصرخ فى البرية. ما ينأى به، مع ذلك، بعيداً عن العديد من الأصوات الأخرى التى تشاركه هذا المصير أنه يتحدث عن الأساليب التى تتحول البرية من خلالها إلى قفر، والأساليب التى من خلالها تسفك الأكثر قفراً من خواصها، وذلك على أمل ألا تحتاج أصوات إنسانية أخرى أن تصرخ فى البرية.....

الجواشي:

١- في كتابه "الشخص المتردد" *L'individu incertain* اغتتمت ألين إيرينج (1995) Alain Ehrenbrg أمسية الأربعاء من أكتوبر ١٩٨٣ كخط فاصل (على الأقل بالنسبة إلى فرنسا). في تلك الأمسية، فيفيان vivine وميشيل Michel زوجان عاديان، وغير مشهورين إجمالاً ذابا في زحام المدينة، ظهرا أمام كاميرات التلفزيون الفرنسي، والملايين من مشاهدي التلفزيون لكي تتحدث فيفيان عن ميشيل: زوجي يعاني من سرعة القذف *ejaculotio praecox*، شاكية أنه عندما تكون معه (في جماع) لا تستمتع أبداً. إنه حد فاصل حقاً. لم يُمَحَ الحد الفاصل بين العام والخاص فحسب، ولكن المساحات المخصصة لمشاهدة الجمهور أُغْتُصِبَت لفضح المشاعر والأفعال التي كانت فيما مضى مخصصة فقط للاعترافات الأكثر حميمية. منذ أمسية الأربعاء تلك، بطبيعة الحال، وبلا توقف تكرر عرض التصرف الرائد لفيفيان في الملايين من العروض التلفزيونية الحوارية والقصص الحصرية للصحف، الصور المعاصرة المتكررة للساحة *agora*. بعيداً عن الصدفة، فقد أصبحت المتنفس اليومي لمئات الملايين من الأفراد أمثالها، والأحداث الوحيدة المدرجة علناً في اهتمام الجمهور.

REFERENCES

- Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*. Orlando, FL: Harcourt Brace.
- Bauman, Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2001) *The Individualized Society*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. and Beilharz, P. (2001) *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. and Tester, K. (2001) *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1995) *Ecological Enlightenment*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Bourdieu, P. (1984) 'Espace social et genese des classes'. *Actes de la recherché des sciences sociales*, June, pp. 3-14.
- Bourdieu, P. (1996) 'Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique', *Cahiers de recherche*, Vol. 15, pp. 1-48.
- Castells, M. (1997) *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Dufour, D.-R. (2001) 'Les désarrois de l'individu-sujet', *Le Monde diplomatique*, February, pp. 16-17.
- Ehrenberg, A. (1995) *L'individu incertain*. Paris: Caiman-Levy.
- Elliot, A. (1996) *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*. Cambridge: Polity.

- Ferenczi, T. (2001) 'Les intellectuels dans la bataille', *Le Monde*, 19 January, p.8.
- Frisch, P. (2000) 'Introduction'. in P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Held, D. (2002) 'Violence, Law and Justice in a Global Age', *Constellations*, March, pp. 74-88.
- Ḳant, I. (1983) *Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Intent*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Lanzmann, C. and Redeker, R. (1998) 'Les mefaits d'un rationalisme simplificateur'. *Le Monde*, 18 September, p. 14.
- McNeil Jr, D. G. (2002) 'Politicians pander to fear of crime'. *New York Times*, 5-6 May.
- Melucci, A. (1996) *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seabrook, J. (2002) 'Sustainable growth is a hoax; we cannot have it all'. *Guardian*, 5 August, p. 16.
- Terray, E. (1990) *La politique dans la caverne*. Paris: Editions de Seuil.

الفصل الثالث

جوديث بتلر

إعادة إحياء الاجتماعى^(١)

في عام ٢٠٠٠ شاركت (مع جون جيلوري Jhon Guillory وكندال توماس Kendal Thomas) في تحرير كتاب بعنوان: ماذا بقى من النظرية؟ **What is left of Theory?** في مقدمة هذا الكتاب يتحدثان عن الصلة بين نظرية الأدب والسياسة، وإعادة التوجه الحديث لمجال الدراسات الأدبية نحو موضوعات سياسية، والاستثمارات السياسية النشطة في العدالة، الحرية والمساواة (Bulter, Guillory & Thomas, 2000: XI) بإعادة التوجه هذا يبدو أن نظرية الأدب والنظرية الاجتماعية أصبحتا أكثر قربًا عن ذي قبل. قُدّم هذا كعملية إيجابية، كأشكال مُبصرة للقراء لدرجة أنها بظلالها على الكتب الدراسية الاجتماعية والسياسية. بينما في نفس الوقت يتغلب أساتذة الأدب على جهلهم في القانون والنظرية السياسية، وشكل وبناء الحركات الاجتماعية (Bulter, Guillory & Thomas, 2000: XII). لكن أين سوف تعمل داخل هذه الرحابة؟ هل تدعو نفسك منظرًا اجتماعيًا؟ وأين سوف تضع الحد الفاصل بين نظرية الأدب والنظرية الاجتماعية؟ أليست النظرية كلها ضربًا من الخيال؟.

أنا تدرّبت في مجال الفلسفة ولكني تدرّبت أيضًا فيما نسميه "الفلسفة القارية" **Continental Philosophy** هنا في الولايات المتحدة الأمريكية. يعني هذا أنني منذ مرحلة مبكرة وإلى الآن كنت أقرأ النظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والفلسفة السياسية والفينومينولوجيا **Phenomenology** الأحدث والبنويوية **Structuralism**، وبعندئذ، في مرحلة أحدث كثيرًا، ما بعد البنويوية. لذلك قبل انتقالى إلى ما بعد البنويوية وحتى التحليل الأدبي، كنت أدرس النظرية الاجتماعية. وكنت حتى وأنا في مرحلة البكالوريوس أشتغل في الأنثروبولوجيا الاقتصادية، ومن ثم موزعة وقتي

بين الفلسفة والأدب، فلم تكن وكأنها دراسات أدبية جاءت متأخرة، ولكن دراسات أدبية تحولت بالفعل، بالنسبة لى، مكاناً أفضل للعمل، لأنها أساساً أتاحت لى نوعاً معيناً من المجال البينى وكذلك مدخلاً بلاغياً للنصوص. كان من الممكن أن تستخدم نظرية مثل نظرية فوكوه Faucaullt عن السلطة للتحدث عن موضوع مثل النوع Gender فى سياق تقرير أو نص أدبى من نوع ما، سواء كان هيركولين باربين Herculine Barbien (Faucaullt, 1980) أو قصص ويلاً كاتر Wella Cather، ويمكن للمرء أن يتحرك فى هذا الاتجاه دون مشكلة أكبر.

من المهم أن نلاحظ، مع ذلك، أنه يوجد أناس فى مجال الدراسات الأدبية يشجعون بقوة إقحام النظرية الاجتماعية فى التحليل الأدبى. وقد كتب ريتشارد روتري Richard Rotry عن هذا. حيث يعتقد أن عملاً مثل الذى قام به جون جيلورى عن رأس المال الاجتماعى يستخدم تصنيفات العلم الاجتماعى متناسياً الدور الإلهامى للأدب. آخرون منزعجون بسبب نقص التنوع اللغوى والأدبى الذى ظهر داخل بعض أشكال الدراسات الأدبية متأثراً بعمق بالنظرية الاجتماعية. إنهم يميلون إلى حجة أنه عندما تدخل النظرية الاجتماعية التحليل الأدبى فإنها تصبح خرقاء. ويبدو لى أيضاً أنها توجد أساليب لقراءة الأدب، القصة، الدراما والشعر. والسؤال حول شكلها، والطريقة التى بها يصبح التاريخ حبيساً للشكل وملتزمًا هكذا بكل ما هو أدبى تحديداً فيما يتعلق بأى عمل معين. ما يميز هذا النوع من القراءة عن التمسك بالشكلية Formalism هى طريقة الاستفهام عن كونه محكماً اجتماعياً بوضوح على مستوى الشكل. استوعب أوكاش Luckacs (1974) هذا فى كتابه "نظرية القصة"، أدونو Adono يُعيد صياغة تلك الصلة بصورة مختلفة فى مدخله للموسيقى، بينما فهم بنجامين Benjamin هذا بشكل مختلف فى مدخل بودينير Baudelaire وكافكا Kafka. على سبيل المثال، أميل إلى القول بأن مدرسة فرانكفورت قبل تحولها الصريح كانت دوماً تنتظر إلى الشكل الجمالى على أنه

المهمة التي من خلالها يتم إحكام المعانى الاجتماعية بأساليب نوعية للغاية. يلاحظ أن المعانى الاجتماعية والتاريخية ملازمة للشكل الأدبي. ويمكن القول إن الانتقال إلى ما وراء نقد الأيديولوجية عن طريق هابرماس Habermas وآبل Abel، مثلاً، كان سعيًا للانتقال إلى ما وراء الاهتمام بعلاقات ملازمة مثل هذه. إلا أن وجهة نظري هي أن النقد يستحق رد الاعتبار الجاد، كما يحتاج المجال الجمالي إلى إعادة الارتباط بدقة على مستوى المعنى التاريخي والشكل الفني.

أعتقد أيضًا أن لهذه الإجابة تكملة أخرى تتعلق بكيف يساعدنا الأدب على تصور مجال الاجتماعى. يقول هنرى جيمس Henry James فى "ميدان واشنطن" Washington Square إنه من الخطأ قبول العالم كما تصوره (تصفه) لنا قصة، وقرر أن هذا هو العالم الاجتماعى، وهذه علاقة محاكاة قائمة بين العالم كما تصوره القصة، والعالم كما هو قائم فى الحقيقة. لا أعتقد أنه يمكننا معاملة الأعمال الأدبية على أنها انعكاسات تحاكي الواقع الاجتماعى. من ناحية أخرى إذا نظرنا إلى الأسلوب، ولو فى المقطع الافتتاحى لتلك القصة تحديدًا، سوف ترى شيئًا يتعلّق بعمل المعايير البرجوازية فى المواجهات الاجتماعى الكلامية يصعب الإمساك به من خلال نوع آخر من التحليل الاجتماعى. يمكننا القول إن الأدب يعزز المجال الوصفى للنظرية الاجتماعى، لكنه هنا يفعل شيئًا أكبر: إنه يخبرنا بعض الشيء عن كيفية عمل المعايير على تقديم ما يمكن التحدث فيه وما لا يمكن. يتحدث الراوى أو يوصى بنوع معين من الوضع الأستقراطى المتهاوى، مكرراً نوعًا معينًا من الأسلوب الراقى والحكم (التقييم) الاجتماعى لكنه أيضًا يكذب استحالة أن يدعم هذا الأسلوب والحكم نفسه. لهذا فأنت تحصل بالفعل على شيء من الصوت الحقيقى لامتياز الطبقة وهى تتهاوى أو أثناء تهاويها وتقرأ كذلك إستراتيجيات تدعيمها. أعتقد أن الترجمة الأدبية للطبقة يعطيك ذلك بشكل نصى أكثر مما يمكنك أن تجده فى أى نوع من الوصف الأكثر عمومية. وفى نفس الوقت، أقول إن هذا نظري، إنه نظري بصورة جذرية وضمنية لأنه يظهر لنا تأثير المعايير فى لحظة

قابليتها للتكرار وهشاشتها. في حالة القصة القصيرة لجيمس James يمكننا مطالعة المعايير أثناء إقرارها، وكما تنصب نفسها على مستوى الصوت والأسلوب. يميل عملي للتقاطع مع النظرية الاجتماعية، والفلسفة، والدراسات الأدبية، لهذا فإنه من الصعب بالنسبة لي أن أدعو نفسي "منظراً اجتماعياً". إن لدى عموماً مشكلة مع الهوية - حقاً ربما سوف تكون تلك هويتي - ولكنني لن أنزعج إذا دُعيت منظراً اجتماعياً، على الرغم من أنني غير متأكد من تقديمي من قبل لنظرية الاجتماعى فى حد ذاته.

ن.ج N.G

قلت أيضاً فى مقدمة "ماذا بقى من النظرية؟"، إن الكتب التى قدمت فى النظرية الاجتماعية، والعلم الاجتماعى تعتمد على الاستعارة، والكتابة، والحذف والمجاز وإن تلك الأبعاد لإنتاج المعانى تمر دون ملاحظة أولئك الذين لا ينشغلون بالتحليل الأدبى (Butler, Gullory & Thomas, 2000: XII). عموماً، هذا حقيقى. لكن ماذا نجنى من تبنى منظور أدبى؟ هل هناك خطورة من أن تطبق الأساليب والممارسات الأدبية على دراسة القضايا الاجتماعية قد يختزل الأحداث والأفعال إلى مجرد أشكال لغوية أو قصصية؟ أو بالأحرى أن تكون هذه هى الحالة، هل القوة الحقيقية للنظرية الأدبية فى أنها يمكن أن تُعرى السياسات الضمنية للغة والشكل الأدبى Performativity؟ (انظر Butter, 1997).

ج.ب J.B

أعتقد أنه سيكون خطأ إذا ما أختزلت كل النظرية الاجتماعية إلى تحليل استطرادى discursive أو لغوى، ولست أميل إلى ذلك. غالباً جداً ما تُفسر موافقى بهذه الطريقة، وأستطيع أن أفهم لماذا. إلا أنه يوجد أمران مختلفان هنا. الأول هو مكانة اللغة أو الحوار، اللذين يختلفان عن بعضهما البعض، والثانى هو مكانة

الأدب. مع التقرير للسؤال الأول لا يمكن اختزال الاجتماعي إلى حوار (بفهم كتشكيل تاريخي للغة، تشكيل موضوعي متحول إلى تمزق Rupture وتحول) أو إلى اللغوي، لكن اللغة تبرز بدقة عند نقطة الاتصال عندما نحاول التمييز بين اللغة والأدب. بكل تأكيد أقول إن أي وصف للاجتماعي يجب أن يحدث من خلال اللغة التي تساهم في تحديد الاجتماعي نفسه. لا توجد طريقة لنزع البعد اللغوي من أي نظرية اجتماعية. إلا أن هذا ليس كقولنا إن كل النظرية الاجتماعية لا يمكن اختزالها إلى نظرية لغوية، إنه يعني تمامًا أن النظرية الاجتماعية لا تستطيع أن تعمل بدون ما هو لغوي. إلا أنه يوجد قضايا أخرى في خطر. هناك السؤال عن نوع الممارسة الاجتماعية الذي تكون عليه اللغة، وما موقعها الذي تشغله داخل تفسير أكثر عمومية للاجتماعي. حاول بورديو بالتأكيد أن يعطى إجابة مؤكدة عن هذا السؤال. إلا أنه من المحتمل ألا يكون ممكناً أن تفهم مساهمته دون وضع ليفي سترأوس Levi Strauss في الاعتبار. سعى ليفي سترأوس (١٩٦٩ الأصل في ١٩٤٩) تحديد الرابطة الاجتماعية الأولية بالرابطة اللغوية في "الأنساق الابتدائية (الأولية) للقرابة" *The Elementary Structures of Kinship*.

حيث قام بعزل الاقتصاد البنائي للعلامة (للإشارة) وحاول تتبع طرق تلك العلامة (الإشارة) في صورة النساء، ومعنى تنقلها بين العشائر الاجتماعية اللغوية مستوعبة كاقترادات مستقلة بذاتها نسبياً. يبدو أنه لو أمكنه العثور على الرابطة أو الأساليب اللغوية التي يتم من خلالها التواصل بين العشائر يمكن أن يجد الرابطة التي شكلت أو وصمت المجتمع المحلي ككل على أساس قدرته على التواصل. يتم تصدير النساء كزوجات، في المقابل تعقدت الروابط الرمزية بين العشائر، وأصبحت تلك الروابط نموذجاً للتفكير بشأن القرابة، والتواصل، والترجمة. بطبيعة الحال، كان المضمون النظري لنظرية الاختلاف الجنسي هائلاً لأن ذلك أدى بالنساء، كإشارات متقلة، ليصبح أساساً لكل التواصل وكل اللغة. ومن ثم، أمكن للنسويين القول في أواخر السبعينيات، إنه لا توجد لغة بدون الاختلاف الجنسي.

طبعًا، تعرض نموذج ليفي سترأوس للنقد من عدة اتجاهات، ويبدو أن أولئك الذين لا يزالون متمسكين به كنموذج يمكن تحقّقه هم من اللا إنسانيين الأورثوذكس فقط، أو آخرين من داخل المدرسة البنائية الفرنسية. وجه بيير كلاسترز **Pierre Clastres** نقدًا مهمًا إلى ليفي سترأوس بأن الاجتماعي لا يمكن اختزاله إلى رابطة لغوية، ولا يمكن أيضًا، بالمناسبة، اختزاله إلى روابط للقراءة. بالأحرى كل من اللغة والقراءة يجب استيعابهما في علاقتهما بأنواع أخرى لتداولات السلطة. ووجه فوكوه **Foucault** بوضوح نفس النقد، ولكن بأسلوب آخر. أعتقد أن التوهم البنائي به يمكن للمرء أن يكتشف ويوضح نسقًا وحيدًا ومتكررًا للتواصل اللغوي وهكذا يُعد ذلك في حد ذاته خطأً بالنسبة للمخاطبة الاجتماعية **Sociality**. يتجرد مثل هذا الاتجاه من التاريخ، والسلطة، ولكن أيضًا لأنه يساوي النوع (الذي يأخذ أشكالًا عدة) بالاختلاف الجنسي (الذي يتقيد بتظيره بالشذوذ الجنسي) ولأنه يجعل من الاختلاف الجنسي شرطًا مسبقًا لحالة يمكن تحقّقها (من ثم مستبعدًا أشكال القراءة التي لا تطلبها رابطة التغيرات الجنسية). ومع ذلك، أعتقد أنه غالبًا جدًا عندما نسأل كيف يتم تمييز وتحديد نظريات الاجتماعي؟، أو ما الذي يخص الاجتماعي وما لا يخصه؟، يجب أن نكون قادرين على رؤية أن أي تفسير معين للاجتماعي يلتزم بممارسة التمييز والتحديد. يعنى هذا أن مثل هذه النظرية، استنادًا إلى تحديدها الفعلي، تقرر ما ليس اجتماعيًا، ما هو عكس الاجتماعي، ما هو ضد الاجتماعي، ما هو قبل الاجتماعي، وحتى ما هو بعد الاجتماعي. لهذا، أي تفسير للاجتماعي يضع القرارات ويفرض محكًا للاختيار سوف يتحدد من خلاله تكوين أو عدم تكوين الاجتماعي ويكون بهذا المعنى جزءًا من عملية تشكيل الاجتماعي في حد ذاته. كيف، إذن نفكر فيما ليس هو جزءًا من الاجتماعي كمجال مُستبعد ويكون مكونًا بنائياً للاجتماعي؟ هل هناك نوع من الاستبعاد، أو رفض مواقع الاتصال، المزج، التهجين، أو التقارب، يتشكل بها الاجتماعي ذاته؟.

ن.ج N.G

كيف لنا أن نياشر الإجابة على مثل هذه الأسئلة؟.

ج.ب J.B

فى عملى المبكر وضعت فى الاعتبار بعضًا مما فعلته كريستيفا *Kristeva* عند التفكير فيما هو اجتماعى كما ينبغى وما هو مُستوعب أنه المجال القابل للتناوب. كان يوجد بوضوح أشكال من الاضطراب العقلى *Psychosis* والتي اعتقدت أنها سابقة على الاجتماعى *Pre-social*، وتهدد أيضًا النسيج الثابت للاجتماعى نفسه. هناك أيضًا أشكال معينة للممارسة الجنسية *Sexuality* والتي تفهمها هى على أنها سابقة على الاجتماعى، ويبدو لى أنها تُصنّف معظم، إن لم يكن كل، الممارسة الجنسية الشاذة كجزء مما هو سابق على الاجتماعى. هذا يصدمنى كنقطة تكتيكية *Tactical*: يتطابق المجال الاجتماعى مع مجال ما هو قابل للتواصل لغويًا والذي دشنه بدوره المشهد الأوديبى *Oedipal* الذى يكفل الشذوذ الجنسى كشرط مسبق للقابلية للتواصل ولموضوع حوارى حيوى. إلا أنه يوجد طرق أخرى لإدراك ما هو مؤهل ليصبح جزءًا من الاجتماعى.

أحد الأمور التى تحدث حاليًا فى الولايات المتحدة (December, 2002) هو حدوث استحواذ قومية معين على الاجتماعى *Socius*. تعلن الولايات المتحدة من خلال إذاعتها العامة أن أنواعًا معينة من الناس ليسوا جزءًا ملائمًا من الاجتماعى. أو أن السؤال يطلق على الملاءدون خجل، ما إذا كان الإسلام لديه حدائته؟ ما إذا كان حقق حدائته؟ عندما تواصل سؤال الناس ماذا يعنون بالحدائثة عادة ما يُقحمون فيبر *Weber* أو فكرة ما لتنظيم اجتماعى مركب مؤهل لتحقيق درجة ما من التقسيم الداخلى والتكامل. أو يقحمون

الشروط الاجتماعية للديموقراطية الدستورية. على الأرجح، إن من يسألون هذا السؤال، هم أيضاً بحكم ما يتصورون من إجابة (لا ليس لديه) يجادلون لحجب حقوق والتزامات الديموقراطية الدستورية (بما في ذلك حماية الحريات المدنية، حقوق الخصوصية، حقوق عملية الاستحقاق، المثلث القضائي (Habeas corpus)). أولئك الذين يطرحون هذا السؤال يفترضون إسلاماً متناغماً Monolithic. إنهم لا يفكرون في وسط مدينة القاهرة Cairo، مثلاً، ويقولون بتأثر إن الإسلام يخص ما قبل الاجتماعي، أو الفهم الصحيح لما يمكن إدراكه كجزء من الاجتماعي. يحدث شيء مماثل لهذا مع معارضي سياسات الهجرة إلى داخل أوروبا. تحصل هناك على نسخة خاصة جداً للحدائق الأوروبية التي تدعى على الاجتماعي كاداتها المتميزة وتستخدم بفعالية لتصنيف غير الأوروبيين أو المشكوك في أوروبيتهم على أنهم ما قبل الاجتماعي أو ضد الاجتماعي. لهذا أعتقد أننا بحاجة لأن نكون حذرين جداً عند رؤيتنا كيف يُستشهد بالاجتماعي حيث إن كل استشهد يحدث بموجب مبدأ الاستبعاد أو الانتقاء الذي لا يُضمن دائماً داخل النظرية. يمكن القول إنه على المستوى المنطقي فإن إقحام "الاجتماعي" يميل إلى أن يعمل من خلال إنتاج غير الاجتماعي a-social، ضد الاجتماعي أو ما قبل الاجتماعي، وأحياناً نتخرط في نظريات حول التنشئة الاجتماعية التي تهدف إلى تلقيننا كيف يتحقق الاجتماعي، أو دعنا نفرق المشكلات التطورية، الفردية والثقافية التي تلازم أولئك الذين يخفقون في تحقيقهم. حتى تلك النقطة، نرى أن إقحام الاجتماعي متضمن في علاقات السلطة. قد يكون هذا أحد أسباب لماذا يبدو أن على التحول السياسي أن يستأصل في بعض الحالات الاهتمام بالاجتماعي: يوجد تفعيل للقوة في تحديد الاجتماعي ذاته.

ن.ج N.G

أنت ذكرت أنفاً مصطلح "ما بعد الاجتماعي" Post-social، ماذا يعني هذا المصطلح؟.

ج.ب J.B

أخمن أنك إذا اشتركت في نوع من القصص التقدمية أو التتموية ترى فيها الاجتماعي مُشكلاً من قهر أو استبعاد ما قبل الاجتماعي، فقد تسلم بما بعد الاجتماعي أنه ما بعد طوبائي (مثالي)، ويمكنك أن تتخيل أن أي تحول جذري يستتبع تجاوز الاجتماعي نفسه. إنه ليس موقفي إلا أنني أفكر أنه يمكنني اتخاذه. يوجد قدر كبير من الشك في الاجتماعي على أنه فئة على وجه التحديد لأنه على ما يبدو يفتقد بعداً حاسماً معيناً. ربما تميل أيضاً إلى سؤال هابرماس Habermas، باستمتاع كاف، ما إذا كان الفعل التواصلى يُعد تبريراً للاجتماعي، أو ما إذا كان تبريراً للأنساق التي يمكن إدراكها على أنها سابقة للاجتماعي. فهو يتحدث مثلاً، عن الأنساق غير المألوفة للتبادل اللغوي. وعلى ما يبدو أنه يعادل الاصطلاحى بضيق الأفق Parochial. قد يرى المرء البعد الطوبائي لنظريته في ممارسة توقع شكل للتواصل حيث لا تعتمد ادعاءات الصدق على الاتفاقيات الاجتماعية من أجل شرعيتهم.

ن.ج N.G

يعد عنوان "ماذا بقي من النظرية؟" ممتعاً في هذا السياق. هذا السؤال يستفسر عما بقي من نظرية الأدب عقب إعادة توجيهها نحو أفكار سياسية جديدة. ولكن أيضاً ماذا تبقى من النظرية بمعناها السياسي؟ تماماً نفس السؤال يمكن

طرحه بالنسبة للنظرية الاجتماعية. على سبيل المثال: ماذا بقى من النظرية الاجتماعية بعد انبهار ما كان يراه المنظرون السوسولوجيون الكلاسيكيون على أنه "الاجتماعى"؟، وماذا بقى من تلك النظرية (إذا بقيت بأية حال) عقب موت Demise الماركسية؟ هل ترى هنا أية تشابهات بين التوجهات السياسية للأدب والنظرية الاجتماعية؟.

ج. ب. J.B

أنا أنظر إلى هذا من وجهة نظر محددة جدًا طالما أنه من الصعب أن تعرف الأفضل لتحديد مكانة النظرية الاجتماعية في جامعات الولايات المتحدة. أنا دائماً أصدم بالاختلاف الهائل بين علم الاجتماع في ألمانيا، وعلم الاجتماع كما أعرفه في المملكة المتحدة، وأيضاً في فرنسا وهولندا، وعلم الاجتماع كما يمارس في الولايات المتحدة. إنه من الصعب للغاية أن تعثر على نظرية اجتماعية في علم الاجتماع هذه الأيام في الولايات المتحدة. يوجد بعض الناس يشتغلون بها، وبعض المؤسسات تدعمها (الكندية أساساً)، لكن تقريباً كما لو أن علم الاجتماع أصبح مكاناً في الولايات المتحدة حيث ينعق فيه الشك صوب النظرية. فبدلاً من "الاجتماعى" سوف تسمع عن الممارسة الاجتماعية، وليس بالضرورة أن تحصل أيضاً على تفسير لما هي الممارسة الاجتماعية. إنها تبدو مصطلحاً يستخدم كما لو أنه يحافظ على مُشارٍ إليه شفاف لذلك الذى يشير إليه.

إنه صعب لأننى تدربت بالفعل فى قسم للفلسفة الأوروبية بالولايات المتحدة، جامعة ييل Yale فى أوائل الثمانينيات، قبل أن تفقد تقريباً كل أعضاء هيئةها المهمين فى ذلك التخصص. لنعدّ إذن حيث بدت النظرية الاجتماعية بالنسبة لى ليس فقط عملاً وظيفياً ولكنه أيضاً نقدياً ومعيارياً كذلك. عند تدريس مقرر فى النظرية الاجتماعية مع التأكيد على ما هو أوروبى سوف تدرس مقررًا بطابع

دوركايم وثير وأيضاً شيلدون وولن وبعضاً من نيتشه، ماركس، ومدرسة فرانكفورت. أرندت Arendt سوف تفهم بالتأكيد على منظر اجتماعي بغض النظر عن حقيقة كونها نفسها لها نفس النظرة السلبية للاجتماعي، حيث يتساوى لديها مع تماثل وتجانس الجماهير. وسوف يتم تضمين عمل تالكوت بارسونز كجزء مما سوف نتعلمه. تلك كانت الأماكن التي فيها تسأل ماذا كان الفعل الإنساني؟، ماذا كانت الاتفاقات التي اشترطت الوساطة الإنسانية؟، ما المعايير التي عن طريقها يميز الفعل الشرعي عن غير الشرعي؟، وتسأل عما يُميّز العام / الخاص؟، وكيف يُوظف لفهم الاجتماعي؟. ليت المرء يضع في اعتباره "الاجتماعي" كمجال يمكن أن ننظر من خلاله إلى أداء الشعوب بأساليب لم تكن دائماً سياسية بوضوح، أي أنها تتعلق بأساليب القيادة، أو تُدار بأساليب ذات طابع حكومي بحت. بالطبع، أنا لا أعرف الآن أين يمكنني إرسال تلامذتي لدراسة تلك الموضوعات بهذا الأسلوب. لذلك، عندما تسألني: "ماذا بقي من النظرية؟" سوف أقول إنه في الولايات المتحدة. ما بقي هو الإرث الأوروبي المستمر بصعوبة في الجامعات على الأقل على حد علمي والذي يناضل ليدافع عن وضعيه طاغية من ناحية ومشروع براجماتي وصفى من ناحية أخرى. من المحتمل هنا أن يقول الناس: "أنا لا أرى كيف أتكلم عن الاجتماعي، لكن إذا أعطيتني هذا السياق الاجتماعي، وهذه المشكلة لأبحاثها، لا أستطيع أن أصل إلى إجابة". لكن إذا كنت تتفحص مشكلة - لنقل التقنية المنتجة في السياق الاجتماعي لحضور الولايات المتحدة - يكون السؤال الذي لا يُطرح في جانب كبير من علم الاجتماع الأمريكي، هو كيف أن هذا الموضوع، القضية والمشكلات التي يثيرها، تؤثر في إعادة تشكيل الاجتماعي نفسه. غالباً ما يعالج المجتمع الأمريكي وكأنه سياق غير إشكالي، أو شيء يتأثر بقضية مثل التقنية المنتجة، لكن القليل يتساءل كيف تستطيع مثل هذه القضايا وتؤدي فعلاً إلى تحديد ما يعد واقعاً اجتماعياً أمريكياً - إنها لا تحسب بهذه الطريقة هنا وهناك. بدلاً من ذلك، يفترض المرء سياقاً ويعمل من خلاله وهذا سوف يمنحه مستقراً جغرافياً

وأيضا مجالاً بينياً مفهوماً ضمناً كإقليم. ومع هذا، السؤال الأكثر صعوبة لي طرح، كيف للسياق - تحديداً الاجتماعى ذاته - أن يُعاد تشكيله، يُعاد صياغته أو يُنقح بمقتضى المشكلة التى أدرجت داخل إطاره. تلك هى اللحظة الحرجة التى أفتقد لها فى علم الاجتماع المعاصر فى الولايات المتحدة. من المحتمل أننى أقول أشياء عامة وملاحقة جداً، لكننى أعتقد أن لها صدقاً عاماً.

ن.ج ن.G

النصف الثانى من سؤالى السابق يتعلق باستخدام كلمة "Left" هنا. يبدو لى أنه عقب وفاة (موت) الماركسية أصبح من الصعب بالنسبة لعلماء الاجتماع الحديث عن الاجتماعى لأن هذا المفهوم قد ارتبط فى غالبية بالفهم السياسى لعلاقات الطبقة. بهذا المعنى، السؤال السياسى، ماذا بقى من نظرية الأدب ينطبق أيضاً على ما بقى من النظرية الاجتماعية، لأنه بالنسبة للنظرية الاجتماعية، مثل علم الاجتماع بعمومية أكثر، ما إن ابتعدت عن عمل ماركس، يبدو أن الاهتمام النظرى فى "الاجتماعى" قد اختفى تقريباً كذلك.

ج.ب J.B

بطبيعة الحال يجدد بورديو Bourdieu المفهوم بطرق عديدة إلا أن نقص الدينامية (الحيوية) فى تفسيره تجعله يُطالع وكأنه جزء من قلق ما بعد الماركسية. أميل إلى تخيل أنه فى السياق البريطانى يمكن للمرء أن يتتبع ما حدث لعمل إى. بى. تومبسون E.P.Thompson وما تعرض له من نقد، ويرى ما بقى وما لم يبق. إلا أننى أعتقد أنه توجد فئة مفقودة هنا، إنها ما هو ثقافى. يبدو لى أن أغلب ما نسمعه الآن عن مجال الماركسية مجرد نزاعات بين الاقتصادى من ناحية، والثقافى من ناحية أخرى. فأولئك الذين يساندون السياسى يستبقون الاقتصادى فى

الغالب إلى جانبهم، ويقلقهم انعطاف التقافى على الاقتصادى والسياسى. بينما من ناحية أخرى، هناك من يجرون الدراسات الثقافية يقولون - مع بعض التبرير - إن الدراسات الثقافية مجال للنقد السياسى، وإن الثقافة، والثقافة الجماهيرية يجب أن تكون مجالاً خصباً للتحليل السياسى. فى هذا الجدل - هذا التوازن الثنائى تقريباً بين السياسى والثقافى - يضع الاجتماعى بعيداً كفتة (مستقلة). لدى إحساس أننى كنت مهذباً فى الكلمة عندما استخدمتها فى كتابى الحديث "ادعاء الخصومة" *Antigone's Claim* (Butler, 2002a). استخدمتها بصورة جدلية - ولقد فرغت من نشر مقالة عن القرابة استخدمتها فيها كأداة هجومية - حيث يستوقفنى الناس ويسألوننى عما أعنيه بها، لكننى أميل إلى تأجيل إجابتى. السبب فى استخدامها هو إعادتها إلى اللعبة من جديد وأمل أن أوضح لماذا أعتقد أنها مهمة.

ربما الاتجاه الوحيد سوف يكون العودة إلى مسألة استخدام كلمة "بقي" *Left*، طالما أنه يوجد يسار وأنه ترك يوجد منظورات معينة أدخلتها النسوية الاشتراكية فى تنظيم الأسرة التى جاءت بوضوح من اليسار "Left"، والتى تحدثت عن التنظيم الاجتماعى للقرابة بطريقة قد لا تفهم إلا أنها ثقافية فقط، إن جاز القول، ليس بالمعنى الذى يرجع إلى ليفى سترأوس، ولكن أيضاً ليست ببساطة على مستوى التعبير أو اللغة. خلال العقود القليلة الماضية كانت هناك جهود لها أهميتها، من داخل الأنثروبولوجيا أساساً لمحاولة التكبير فى كيف نُظمت القرابة؟ (ميشيل Mitchell، ستراثيرن Strathern، يانجيسكاو Yangiskao، ويستون Weston، شيندر Schneider، بورنيمان Borneman)، كيف نُظمت وظيفة الأمومية؟، كيف نُظمت الكاثر؟، وهناك أسئلة حاسمة برزت من هذا النوع من النظرية الاجتماعية: ما أسس التنظيم التى أتت بالقرابة على هذا النحو بصورتها هذه، لنقل، كالأسرة النووية؟ وما أشكال التنظيم الأخرى التى قد توجد؟ وكيف لنا أن نتخيل أشكالاً جديدة من التنظيم؟، وعلى ما يبدو لى أنه لم يكن هناك مشروع

يسارى للمجادلة حول قانون طبيعى للأسرة فحسب، ولكن أيضا مشروع يسارى لتخيل طرق متنوعة يمكن من خلالها للتنظيم الاجتماعى أن يحدث. أعتقد أنه يمكن الإجابة عن هذا السؤال بهذه الطريقة تحت مسمى النظرية الاجتماعية فقط. إذا كنت من أنصار لاكان Lacanians أو ليفى سترأوس L-Strauss وسألت عن القواعد المتغيرة للقرابة؛ لأن أى تباين تراه من المؤكد أن يكون تعديلاً فى نسق دائم، لهذا ننتهى بالعودة إلى شىء مثل قانون رمزى كنسق دائم ومستقر نسبياً. التنظيمات الاجتماعية واحتماليتها وقابليتها للتطويع تُرى كأمثلة لقانون أكثر استدامة، وتوجد، ولا زالت، مشكلات مستعصية الحل للبنائية فى تفسير الانتقال أو الصلة بين العالمين الاجتماعى والرمزى. من ناحية أخرى، إذا أراد المرء القول إنه "قد لا يوجد قانون دائم"، وإن كل ما هنالك عبارة عن أساليب تاريخية لتنظيم تلك الوظيفة الإنسانية المحددة، لهذا يجب على المرء أن يرجع إلى النقد الاجتماعى ويبحث عن حيل للاجتماعى لي طرح ذلك السؤال بهذه الطريقة.

لقد عدت حديثاً جداً إلى الاجتماعى لكى أطرح هذا السؤال ليس لأولئك الذين يعتقدون فى الأشكال الطبيعية للأسرة فحسب، ولكن أيضاً لأولئك الذين يعتقدون فى النهاية أن شكل الأسرة ينظمه فى النهاية قانون يتسم بنوع من الديمومة عبر الثقافية. عندما أستدعى الاجتماعى بصورة هجومية، أفعل هذا لكى أعلن وأعيد إحياء، فى ثوب جديد، نوع معين من التساؤل الذى أعتقد أنه أصبح صعب النطق به فى حوارات القرابة.

ن.ج. N.G

فى مساهمتك الأخيرة (استنتاجات دينامية) لكتاب "احتمالية Contingency، سيطرة Hegemony، العالمية (الشمولية) Universality" أشرت إلى أن نظرية راديكالية بحق هى تلك التى تستفسر عن الافتراضات المسبقة لمشروعها. أبعد من

هذا، تقول "لتستفسر عن شكل من النشاط أو مجال تصوري لا يكون بنفيه أو مراقبته، إنه يكون، لفترة يُوْجَل فيها دون المعتاد للاستفسار عن تكوينه". بعبارة أخرى "المفهوم يمكن وضعه تحت المحاة ويمارس دوره في نفس الوقت" (التأكيد من الأصل ; Butler, Laclau & Zizek, 2000: 264).

أنت تسمى هذه الممارسة "الهدم الإيجابي" **Affirmative Deconstruction**. لكن ما هي أساليب تلك الممارسة؟ كيف، مثلاً، يمكن للمرء أن يضع مفهوماً مثل "الاجتماعي" تحت المحاة وأيضاً في نفس الوقت يواصل التعامل مع هذا المصطلح؟ أليس بتعطيل مفهوم عن استخدامه الشائع أننا عثرنا على أشكال جديدة للممارسة وبهذا نكتشف (وربما نُغَيِّر) شروط إمكانيته؟ أو ليس هذا هدفك في الموافقة على استخدام المصطلح "الاجتماعي" بينما في نفس الوقت عدم التسليم به كمعطيات (Butler, Laclau & Zizek, 2000: 269-70)؟

ج.ب. J.B

"نعم" هي الإجابة المختصرة! إحساسي أنك عندما تتحدث عن المصطلح "اجتماعي" الآن، فإنك تأخذ موقفاً فيما يتعلق بمجموعة معينة من التطورات التاريخية. أحد تلك التطورات هو استبعاد كلمة اجتماعي تماماً، لأنها ترتبط إما، في السياق الأمريكي، بعلم الاجتماع الوصفي ومن ثم سلبت قدرتها النقدية، أو بعض السياقات الأوروبية حيث تعرض التصوير التاريخي لها **Historiography** الماركسي للنقد الشديد نظراً لمبادئه التقدمية **Progressivism** غير محتملة التحقيق فكرياً. ربما يكون هذا خطأ في التسمية، مع أننا نتحدث هنا عن وفاة الماركسية لأنني بالفعل أعتقد بوجود إشكاليات ماركسية معينة لا تزال متداولة بقوة نوعاً ما، لهذا فأنا لست مقتنعاً تماماً بهذه الوفاة. من الواضح أنه مع زوال الحالة الشيوعية من معظم بقاع الأرض، إلا أنه توجد مشروعات نقدية معاصرة

أخرى تعتمد على النظرية الماركسية. إننى أتعجب ما إذا كان الاستغراق (الانهماك) Preoccupation بمصطلح "الوفاة" لا يزال طريقة للتعامل مع فكرة استمرارية التاريخ. عديد من التساؤلات تحت لافتة الماركسية لا تزال متداولة مما يعنى أنها لا تزال مُلحّة تمامًا.

ن.ج N.G

مثل ماذا؟.

ج.ب J.B

على سبيل المثال، أحد النقاط التى تناولها زيزك Žižek بشأن الحوار المعاصر للتعددية الثقافية Multiculturalism، وهنا يستشهد ويندى براون Wendy Brown بهذا التأثير، إنه غالبًا جدًا ما لا تحتوى قائمة الهويات المندرجة تحت التعددية الثقافية على الطبقة، أو تبقى الطبقة ذلك الافتراض الضمنى غير المنطوق للذوات متعددة الثقافة. ستوارت هول Stuart Hall، بول جيلورى Paul Gilory، وأنجيلا ماكروبي Angela McRobbie، كلهم تناولوا تلك النقطة بوضوح بطريقة مختلفة. إذا صدق هذا، فإنه يصبح مهمًا محاولة التفكير مرة أخرى فى الطبقة فيما يتعلق بالتعددية الثقافية، ولا تنصبها ببساطة كمشروعات مضادة وكأن الطبقة ترجع إلى ماضٍ، والتعددية الثقافية تخص الحاضر والمستقبل. سوف يكون ذلك خطأً. هناك بوضوح قضايا طبقية ضخمة ونحن بصدد التفكير فى الطريقة التى تُمارَس من خلالها الهويات الثقافية. لهذا، أعتقد بوجود كثير من النقاشات التى تجرى فيما يسمى الآثار المترتبة على الماركسية والتى تحافظ على القضايا الماركسية على قيد الحياة، بما فى ذلك العلاقة بين المجال الاقتصادى والثقافى التى

لم تتحقق. لكن لأن الطرق الأقدم للإجابة عن السؤال المتعلق بتلك العلاقة ليست فاعلة لا يعنى أنه لا يمكن تعقب السؤال بطرق جديدة، أو أنه لم يعد تساؤلاً.

لدى بعض الطلاب يدرسون قضايا الاستعمار فى المجالات الاقتصادية بصفة خاصة وهم أيضا يطالعون الأعمال الأدبية فى ضوء التاريخ الاستعماري للولايات المتحدة. أنت تطالع العمل الأدبي بطريقة مختلفة عندما تكون الإشكالية التى تفكر فيها - أنت لا تبحث عن مراجع الاقتصاد فى كتاب الأدب لكنك أيضاً تضع فى الاعتبار، كما افترضت من قبل مع جيمس James، ما لا يُوصف بين الشخصيات أو بأسلوب قصصى وما يتأثر من القدرة على التعبير. أنت تتفحص مصطلحات مفردة التحديد، كيفية عرض الزمانية القصصية Narrative Temporality، بماذا تفيد الأفكار الضمنية، والتاريخ، والتوسع، والبناء القصصى (الروائي)؟. قدم إدوارد سعيد (1995) Edward Said بالتأكيد فكرة هامة ومثيرة فى الاستشراق Orientalism عندما اقترح أن الشكل الروائي كان شديد الارتباط بالاستعمار. لكن هنا من المهم ملاحظة أن الاستعمار لم يكن ضمناً دائماً فى الشكل الروائي، الأشكال الأدبية تكذب الوضعية Positivism. إنها غالباً جداً ما تكمن فى الإزاحات Effacements، فيما لا يمكن قوله ولا يمكن السماح به فى مجال المظهر، الاقتصاد كأساس بنيوى للحياة الاجتماعية يتم التعبير عنه داخل نص أدبي. إذا كان المرء وضعياً بسيطاً أو قدم قراءة واقعية بسيطة لنص أدبي على أمل الحصول على صورة للعالم من خلال تعبير النص، حينئذ سوف يفتقد المرء شيئاً من الصدى الاقتصادي والاجتماعي للنص نفسه. أما فيما يتعلق بأسلوب اليدم الإيجابي فيمكن اتخاذ "الاجتماعي" كمثال لكيفية عمل هذا. أنا أقبل، مثلاً، كافتراض ضمنى أن الاجتماعي قد أصبح محل شك. الناس غالباً جداً لا يعرفون كيفية استخدام المصطلح؛ لذلك لا يستخدمونه، ومن خلال هذا السياق الاستطراذى، سياق استطراذى متحفظ، إنه ما أستخدمة. باستخدامه، لنقل، فى عملى عن القرابة

أنا أحاول بفعالية إظهار أن مقولة الاجتماعي لم تمت. أنا لا أقوم بعمل تأسيسي، بمعنى، تلك فكرتي عن الاجتماعي، وتلك مضامين هذه النظرية للتفكير في القرابة. استخدمها كبديل للإشارة إلى نوع من التساؤل لم يُطرح ولا يزال يمكن طرحه - إنه إستراتيجي، ويستمر تأثيره من خلال موقف تاريخي نوعي للحوار. أمل، أن يكون الاستخدام مترابطاً منطقياً، بمعنى أن ما يعنينا أننا نعيش في عالم لا يسأل فيه الناس تلك التساؤلات: ما هي الطرق التي نُظمت من خلالها القرابة؟ ما هي الطرق التي يمكن من خلالها تنظيمها؟ وما هي نتائج هذا التنظيم أو ذاك؟ نحن نميل بدلاً من ذلك إلى سماع: ما هي الأسرة الحقيقية، وما هي الأسرة غير الحقيقية؟ ما الذي يُعتبر أسرة؟ ما هي القواعد التي عن طريقها تتكون الأسرة الشرعية وتُعرف؟.

هذه أسئلة جيدة، أسئلة ضرورية، إلا أنها لا تذهب بعيداً بما فيه الكفاية. بتلك الأسئلة، نحن لا نسأل عن القابلية للتحول الاجتماعي أو القابلية للتغير. أنا أعتقد أن إعادة تنشيط فكرة الاجتماعي يمكن أن تعيد إلينا فكرة القابلية للتحول للبناء الاجتماعي. لهذا فإنه شكل معين من الانتشاء بالأمل بأنني أعيد بناء إحياء المصطلح. لا يعني هذا أن لدى تفسيراً أنطولوجياً (وجودياً) للاجتماعي حيث أتخلف عن السياق المحدد الذي أعمل من خلاله لأقول: "هذا تعريفي للاجتماعي". النقطة هي أن "الاجتماعي" في عموميته يبرز تماماً بموجب الممارسة الاجتماعية المحددة قيد البحث، إنه متضمن، يُستدعى، يُعيّن في شكل الأداء من خلال أي تحليل معين تحديداً.

ن.ج. N.G

هل تفعل ذلك بوضع الاجتماعي تحت المحاهة؟.

ج.ب J.B

إذا كان "بوضع الاجتماعي تحت المحاة" تعنى أن المرء ليس لديه تفسير فلسفى كامل ومبرر لما هو اجتماعى فى كل المواقف، تفسير ذو عمومية كافية ليطبق على نطاق واسع على أى تحليل، إذن أوافق - لكن أيضًا لا يعنى أنه ليس لديك ذلك التفسير ألا تستخدم المصطلح لأن للمفهوم فائدة معينة بالتحديد لما له من صدق تاريخى ولأنه ينطوى على فكرة معينة للتحول والتغير. إنه يتطلب منك إدراك البناء الاجتماعى على أنه منظم بصورة عارضة وقادر على التحول. يستخدمه المرء لأنه يريد أن يثمر هذا التأثير ولإعادة إحياء هذا التأثير، لكن المرء يضعه تحت المحاة لأن المرء لا يستطيع أن يخطو إلى الوراء ويعطى تفسيرًا فلسفيًا لما يعنيه بهذا المصطلح.

ن.ج N.G

أيضًا نقول إن مقولة الاجتماعى مرتبطة بفهم اللغة كمارسة، فهم اللغة فى علاقتها بالسلطة ومن ثم نظرية الحوار (Butler, Laclau & Žižek, 2000: 270).
ماذا تعنى بهذا؟!

ج.ب J.B

يوجد جزء من نظرية بورديو Bourdieu أنا أميل إليه، وهناك جزء لى معه مشكلة، الجزء الذى أجده ممتعًا هو تصورهِ للاعتياد (التعود) Habitus. ما كان يحاول وصفه من خلال هذا وعمليات جسدية معينة منظمة، اعتيادية وطقوسية أيضًا، إيماءات، ممارسات أو أنماط من السلوك تصدر بطريقة يومية واستهلاكية

Inchoate. استتساخ الواقع الاجتماعي لا يعنى فقط إبراز الفكرة مما يعنيه أن تكون كائنًا إنسانيًا ماديًا Corporeal فى عالم اجتماعى، لكن العمل من خلال نسق من الإشارات التى تجعل المرء متعارف عليه من خلال الآخرين. يبدو لى أنه يجب أن نفهم أفعال المخاطبة، أفعال تصدر عن الجسد وتؤدى كتصرفات اجتماعية تمثل جزءًا من الاعتياد (التعود).

يعنى هذا أن الطرق التى نتكلم بها، نعبر بها عن أنفسنا، نقدم بها الآخرين، ليست أداءات منطوقة وجسدية فحسب لكنها تعمل من خلال نسق مشترك من الإشارات، أو على الأقل نسق من الإشارات التى تستطيع إلى حد ما أن تستقبل ما يقوله المرء أو الثرثرة بما يقوله المرء. إنه من الخطأ أن يكون لدينا أى تصور للغة لا يأخذ فى اعتباره مجال فعل الكلام ويفهم فعل الكلام كجزء من مجال الاعتياد، وأعنى بهذا نوعًا من الأداء الاجتماعي للجسد الذى لا يكون دائمًا متعمدًا بالكامل ولكنه أحد طرق إعادة تشكيل الواقع الاجتماعي. ولا أقول إن كل اللغة تختزل إلى فعل تخاطبى. لكنى ببساطة أقول إنه سيكون من الخطأ ألا نفهم أن الكلام يُمتل وأن البُعد الذى يؤدى أو يمثل جزء من اللغة بل أيضًا جزء من استتساخ الواقع ويمكن تقريبًا فهمه على أنه نقطة تقاطع تربط الاجتماعى باللغوى بطريقة هامة. أمل مع هذا، أن ما أقوله يمكن فهمه على أن تلك الفئات لا تصبح متداخلة تمامًا فى بعضها البعض. حقيقة أن اللغة مشوبة (مشبعة) بالسلطة، وأنها تُفعل بالكلام وأنها تحدث وتدعم تأثيرات من خلال الصمت يعنى أنها متضمنة بالسلطة؛ إلا أن الأشكال التى تأخذها السلطة تكون تاريخية، وما إن نرى هذا لا نستطع بعد ذلك أن نشير ببساطة إلى اللغة ولكن إلى الحوارات فى تعددها وأهميتها التاريخية.

ن.ج N.G

أبعد من هذا، تسألين عن مكانة المنطق في "وصف العمليات الاجتماعية والسياسية وفي وصف تشكيل الفاعل" (Butler, Laclau & Žižek, 2000: 6). في بداية الاحتمالية، Contingency، السيطرة Hegemony، العالمية (الشمولية) Universality، على سبيل المثال، تطرحين عدداً من الأسئلة، أحدها: "ما العلاقة بين المنطق والممارسة الاجتماعية؟ هل لديك إجابة عن هذا السؤال؟".

ج.ب J.B

لدى بعض الأفكار. والشئ الآخر هنا أنه: عندما أقول ممارسة اجتماعية لشخص ما مثل إيرنستو لاكلو Ernesto Laclau الذى أُكِن له عظيم الاحترام، أنا أفعل هذا، مع ذلك، بأسلوب شانن. أحد الأشياء التى يفعلها إيرنستو، ويفعلها جيداً، هو محاولة إعطاء تفسير منطقي للعلاقات الاجتماعية. بالنسبة له التساؤلات أصبحت متجاوزة بصورة متزايدة: ما الظروف التى قد تجعل الاجتماعى يبرز وما الأنساق التى ستسمح للاجتماعى بالظهور؟ فى مثل هذا النوع من المدخل الاستعلائى Transcendental شبه الكانطى Quasi - kantinian، الافتراض دائماً أنه توجد أنساق، أو يوجد منطق يسبق تشكيل الاجتماعى. فى هذا المخطط، دائماً ما يكون "الاجتماعى" الفكرة الرئيسية ويستند إلى المحتوى وشئ ما فيما وراء الاجتماعى هو الذى يتحكم فى إمكانية حدوثه ويفسر ظهوره وبناءه الإحيائى. لكن إذا استطاع المرء بالفعل أن يعطى تفسيراً يعزل تلك القواعد الرسمية، فإنه يلزم المرء بالرؤية التى ترى بوجود قواعد رسمية تسبق ظهور الاجتماعى وأن هذه القواعد ليست اجتماعية. والتى تعنى ماذا؟ إنها ليست محددة تاريخياً، إنها ليست أنساق قابلة للتغيير، إنها ليست عرضة للتحول. أعتقد دائماً أنه كانت هناك مشكلة مع مثل هذا النوع من الشكلية Formalism، وأفضل دائماً هيجل Hegel على كانط Kant بالتحديد بالنسبة لنقد الشكلية التى يشترطها هيجل (لا يعنى أن يكون هيجل مثالياً أنه شكلى).

على الرغم من أن هناك الكثير الذى أقدره فى كانط Kant، وبصفة خاصة أسلوبه فى تشيئه لتقليد النقد، أحد أهداف الفصل الأول من كتاب "الاحتمالية Contingency، السيطرة Hegemony، العالمية (الشمولية) Universality (Butler, Laclau & Zizek, 2000) كان لإظهار ما كان عليه نقد هيغل للشكلية، وكيف يمكن للشكلية أن تفهم على أنها نوع لنسخة مجردة لعقلانية اجتماعية بصورة خاصة. أنا ما زلت أعتقد أننا يجب أن نكون فى ريبة من الشكلية بكل أنواعها، حتى عندما تبدو واعدة بنوع من العمومية (الشمولية) التى تبعدنا عن الخصومات الاجتماعية المتنوعة. إن وضع تلك الأنواع من الشكلية يجعلنا نستخدم نوعاً معيناً من الفلاسفة، إلا أن هذا قد لا يُعد سبباً كافياً لنستمر فى الاعتقاد بجدارتهم (الظاهرية). أعتقد أن السعى للاستعانة بالقواعد الشكلية كأنها سابقة على الاجتماعى، أو فائقة Transcendental، أو تابعة لأبل Apel، شبه فائقة، يعد خطأ لأن ذلك يضع مجموعة أبدية (سرمدية) من القواعد سابقة على الاجتماعى نفسه. ما يقلقنى هو إذا كانت تلك تجسيدات لعقلانيات اجتماعية مميزة جداً، فإن تلك العقلانيات المميزة تسمو إلى مكانة الحقائق الأبدية الخالدة. أيضاً يجب أن أعتزف هنا أن كونى جزءاً من الثقافة السياسية للولايات المتحدة فى هذا الوقت فإننى بذلك لا أراه شيئاً شنيعاً لأنه بالتحديد المنطق الذى تعمل به تلك الثقافة: إنها تطور مجموعة من القواعد الشكلية التى ترمز عقلانياتها الاجتماعية وتفرض هذا على أنه عام. ومن خلال هذا المسلك نرجع إلى الورا حيث استعمارية معرفية إشكالية جداً. أعرف أن لكلو Laclau وآخرين قد يقولون إن اتجاهى يودى إلى نسبية ثقافية أو إلى سوسيوولوجية Sociologism وصفية محددة، ولكننى لا أعتقد أن ذلك حقيقة. يجب على المرء أن يتساءل دائماً كيف أن ذلك التنظيم النوعى للواقع الاجتماعى أصبح مشكلاً؟، ليس ما هى الشروط الشكلية لتشكيله؟، لكن كيف ظهر وكيف كان قادراً على تأسيس ذاته بهذه الشكلية؟. إن المنطق الضمنى للاستعمارية الثقافية، وإشكالية أن حقوق الإنسان تتعامل مع هذا وكأنه لا علاقة له بالبيئة. هذا هو الموقف التاريخى الذى أعيشه والذى أجدنى مرغماً بتطوير بعض المنظورات النقدية بشأنه.

أحد أهدافك، إذن تعقب استقهام نقدي لمفهوم العالمية (الشمولية) *Universality* (انظر Butler, Laclau & Žižek, 2000: 264). لماذا يعد مثل هذا عملاً مهماً؟ لماذا ترى العالمية *Universal* "ضرورياً ومستحيلاً في آن واحد" (Butler, Laclau & Žižek: 10)؟ ما أسباب حديثك عن "عالميات متنافسة *Competing Universalities*" بدلاً من "معارف محلية متنافسة" (فوكوه Foucault) أو تباينات *Differends* (ليوتارد Lyotard)؟ وكيف تربط محاولتك "لإعادة تقديم العالمي" بممارسة الهدم *Deconstruction*؟.

ج.ب J.B

يزعجني أنك حملتني مسؤولية الهدم، أو تفترض أنه العبء التي يجب أن أتدثر بها وهذا إلى حد ما يربكني. أنا مدينة بالتأكيد للهدم إلا أنه ليس المشروع النظري الوحيد الذي أنشغل به.

ثلاثة عشر عاماً مضت يمكنني فقط أن أرى ما كان ضاراً بمفهوم العالمية *Universality*. أراه فقط كنوع من الخدعة (الحيلة) الاستعمارية، جهد شكلي لمناصرة مجموعة من القيم التي كانت حينئذ مفروضة من جانب واحد على كل الثقافات في كل الأوقات. كنت تحديداً قلقة على أولئك الذين يريدون ادعاء وجود شيء ما حقيقي عالمي بشأن النساء - أنا قاومت هذا، أو على الأقل حاولت أن أقاومه. توجد بعض الجهود الهامة داخل نسوية العالم الثالث - شاندراموهانتي Chandra Mohanty، كذلك عمل جاياتري سبيفاك Gayatri Spivak - الذي أثار تساؤلات حول ما تقوم به العالمية بشأن حركات حقوق النساء. وأعتقد حقاً أنه يوجد انبعاث لفكرة أمريكية أساساً للعالمية داخل النسوية *Feminism*، في العمل الذي قدمته سوزان أوكين Susan Okin، على سبيل المثال، أو كذلك مارثا نوسيوم

Martha Nussbaum. هذه النوعية من الأعمال تُدعم حق مناصرة ما يجب أن تكون عليه الحقوق العالمية وتفند وتخطئ أي شخص له منظوره الثقافي لا يوافق على هذه الصياغة. هذا الانبعاث للنسوية الليبرالية التي تريد أن تطالب بحقوق الإنسان العالمية بغض النظر عن المنطوقات الثقافية المتنوعة لقضايا العدالة والتأهيل غالبًا ما يحدث باسم المنطق، وضد اللا عقلانية، باسم المدنية، وضد البربرية. إلا أنه فقط شكل مهذب للبربرية.

يبدو لي الآن أنه يوجد اختلاف بين فكرة العالمية التي تدعى أنها عبر ثقافية وتلك التي سوف تكون تأملية أكثر أو طوبائية Utopian، وتستند إلى نضال شاق للترجمة الثقافية على أساس تلك القضايا. وإذا ما استخدمت عبارتك، ووضعنا فكرة العالمية تحت المحادة، ونقل إنني لا أعرف بأي عالمية قد تتكون في النهاية، إذن أكتشف مسألة العالمية كموقع للنضال أو التنافس. إنها هي، وقد كانت دائمًا هي بالتحديد. انظر ماذا حدث في لقاءات الأمم المتحدة حول مكانة النساء، في بكين - على سبيل المثال - حضرت النساء من دول مختلفة وتناقشن حول ما يجب ولا يجب أن يشتمل عليه مصطلح "عالمي" Universal. أنت تسمع مرارًا وتكرارًا أناسًا يقولون "أنا لا تشملي فكرتك عن العالمي" أو "أنا لا أريد لقضيتي أن تشتمل عليها فكرة العالمي تلك" أو أنك فهمت العالمي بتلك الطريقة وهي أن المطالبة بحقوقى المحددة لا يمكن أبدًا الدفاع عنها أو تأييدها من خلال مصطلحاتها. عندئذ، ما ننتهي إلى حدوثه هو أن طرح العالمي يُدشن مجموعة من النقاشات ويؤدي إلى مجموعة من التحديات التي نحتاج إلى إعادة توصيفها مرارًا وتكرارًا. إنها عملية مستمرة ليس لها نهاية، وُضِعَ فيها العالمي في مواجهة التحدي وإعادة التوصيف. هذا النضال في حد ذاته له قيمته لأنه موقع النزاع الديمقراطي، نزاع لا نهاية له لدعم دعواه كعملية ديموقراطية. لا تكمن قيمته في حقيقة أننا سوف نصل في النهاية إلى فكرة حقيقية وشاملة للعالمية؛ لأننا لن نصل هناك أبدًا (وإذا حدث،

أخشى أن يكون كابوساً درامياً (Kafkaesque). سوف يكون دائماً لدينا نضال وسوف يبقى جانب من العملية الديمقراطية على قيد الحياة كمحصلة، كمفهوم مستحيل، سوف يكون موقفاً لنوع من النضال الثقافي تسمو من خلاله قضايا (مسائل) الترجمة الثقافية. على المرء أن يتعلم ما هي العبارات الاصطلاحية للمطالب السياسية التي توجد خارج التصورات السائدة للعالمية. لا يستطيع المرء أن يتشبث بمفهوم سائد للعالمية إذا كان حصرياً، إذا كان يعارض بشدة كل المعنى الشامل للعالمية نفسها. وأيضاً، بالتحديد لأن الادعاءات العالمية دائماً ما تعدو ضد تناقضاتها هادمة لما تستبعده، ما يجب أن تتخلى عنه وتجده على أساس مختلف. بدلاً من النظر إلى هذه العملية على أنها هي التي يجب أن تتحقق في النهاية، يجب أن يتعامل المرء معها بجدية كمشروع لا يمكن تحقيقه أبداً، ومن ثم كمكان حيث يمكن لأنواع معينة من التحديات الثقافية أن تتناقش فيه على الدوام.

ن.ج N.G

أخمن أنك ما زلت عالقاً في موقفك الذي كنت عليه في الثلاثة عشر عاماً الماضية! أيمكنك أن تشرح لي لماذا أصبحت مهتماً إلى هذا الحد "بإعادة تقديم Restaging العالمي؟ وما الميم إلى هذه الدرجة في هذا المشروع؟ وما الغرض من الحديث عن عالميات متنافسة بدلاً من معارف محلية؟.

ج.ب J.B

إذا كنت تتحدث عن معارف محلية، إذن أنت تترك العالمية لم تمس (بكرًا). وأود أن أرى العالمية لا تتحقق. قال لي لكلو Laclau إنه اعتقد أن فكرة "العالمية المتنافسة" تمثل تعارضاً في الألفاظ. وما أود أن أقوله في المقابل إن التعارض في

الأداء أحد الطرق التي عن طريقها تحدث السياسة. إنه تمامًا عندما تتحدث جماعة باسم العالمي وتتحدث أخرى بطريقة معاكسة، أو بعض الأصوات المعارضة داخل الجماعة تلقى اللوم على العالمي، يعنى حدوث خصومة Antagonism، ويظهر العالمي عاجزًا عن أداء وظيفته. الآن، بأية حال لماذا تسأل عن العالمي؟ يبدو لى أنه يوجد قدر هائل من السلطة مستثمرًا فى المصطلح، وإذا كان لديك أى أمل فى أن تمارس حقوق الإنسان يجب أن تراجع.

كُتبت فى العام الماضى شيئًا عن حالة المساجين المحجوزين فى خليج جوانتانامو بواسطة الولايات المتحدة. المدهش كان الطريقة التى قررت بها الولايات المتحدة تعليق اتفاقية جنيف Geneva Convention. وكذلك القرارات الدولية الأخرى لحقوق الإنسان التى اتخذت فى المحاكم الدولية والتى استهدفت بوضوح حماية المساجين من المعاملة غير الإنسانية وتضمن لهم تمثيلاً قانونياً. كان واضحًا جدًا أن مطالعة اتفاقية جنيف التى سعت الولايات المتحدة إلى تقييدها كانت واحدة من الاتفاقيات التى تشمل بعض الشعوب فقط - أولئك الذين ينتمون إلى دول موقعة على الاتفاقية والتى كانت فى حرب بالمعنى الاصطلاحي - الذين يقعون تحت شعار العالمية. لهذا فقد طبقت حقوق الإنسان اختياريًا على فاعلين ينتمون إلى دول قومية معينة والتى ارتبطت بأشكال من اتفاقيات الحرب والذى يعنى أن العالمية فهمت على أنها شىء يمكن تطبيقه بصورة اختيارية، بمعنى أن العالمية لم تكن عالمية بأية حال. هناك ترى التعارض الذى أدت إليه العالمية فى هذا السياق وترى أيضًا أين يكون العمل السياسى الذى يجب أن يحدث. يبدو لى أنه يجب على المرء أن يكون قادرًا على الرجوع إلى السوراء ويتعامل مع هذا التعارض، يعرضه للطريقة التى يعمل من خلالها دعم الدولة كحالة ضمنية تقريبًا للحقوق العالمية والتحرك نحو المطالبة بعالمية أخرى كبديل لها. سوف يعنى هذا القيام بدعوى من أجل الضبط المسيطر للمصطلح، وقبول

تلك العالمية يكون مصطلحًا تقدم بشأنه دعاوى السيطرة: أيها سوف تكون؟، كيف سيعيدون تحديد بعضها البعض، وسوف يقدمون إشكاليات قابلة للتطبيق؟ وهذا بالتأكيد مجال للنضال السياسي بصفة خاصة إذا أردت أن ترى حقوقًا معينة يتم تمديدها، أو شعوبًا معينة تخلع عليها صفة البشرية لم يكن في السابق مفهومًا أنه يجب أن يشملهم القانون الدولي لحقوق الإنسان. في هذه الحالة، قبل كل شيء ستكون شعوبًا بلا دولة.

ن.ج N.G

إن من الممتع أن تقول بأنك إذا تحدثت عن المعارف المحلية إذن تترك دعاوى العالمية دون أن تمس. هل هذه هي الحال بالفعل؟ أو هل تستطيع المعارف المحلية أن تستخدم للقليلة أو تفويض مثل هذه الدعاوى؟.

ج.ب J.B

إذا ما قامت معرفة محلية بمحاولة من أجل الاعتراف بها، فإنها تقوم بمحاولة ليعترف بها داخل حدود ليست محلية على نحو صِرف، عن طريق أولئك الذين لا يسكنون تلك المنطقة المحلية *Locality*. ولهذا، فإنها بالفعل منخرطة في عمل تراجمي، أو تطلب ترجمة من مكان آخر. وهناك أيضًا نقطة أكثر راديكالية يجب تحديدها، وضعها سبيفاك *Spivak*، هي أن هناك طرقًا لتحويل التجربة إلى العالمية *Universalization* من وجهة نظر مجتمعات محلية ثابتة متنوعة. ويوجد العديد من الممارسات المختلفة للتحويل إلى العالمية خلاف تلك المرمزة *Encoded* حاليًا عن طريق قانون حقوق الإنسان غربي الأساس. بهذا المعنى، تعد العالمية نوعًا من الممارسة الثقافية، تلك التي تنتهي بالمطالبة بترجمة ثقافية. هناك أساليب مختلفة لإجراء هذا الحوار، إلا أنني أميل إلى فكرة

العالميات المتنافسة، ليس لأنها تبطل فكرة المحلى ولكن لأن المحلى يقيم ضمنياً دعوة عالمية أو يعطى مثلاً لأسلوب التحول إلى العالمية الذى يختلف جداً عن الأساليب الاستعمارية لذلك التحول.

ن.ج N.G

ماذا عن عمل شخص ما مثل فوكوه Foucault، يقدم لك عرضاً لمعارف مشروطة - يقول بيير ريفيرى Pierre Riviere فى الجزء الاول.....
(Foucault, 1982a) أو هيركلين باربين Herculine Barbin (Foucault, 1980) - التى لا تُقيم دعوى ضمنية للعالمى أو تصاغ أيضاً كمحاورة حول العالمية، لكن لا تزال تعمل ضد هذا المفهوم على مستوى ما؟.

ج.ب J.B

حقاً، دعنا نفكر فى هيركلين باربين Herculine Barbin التى وصفت حياتها بالمرضية وجُرمت بسبب كل من خنوثتها Hermaphroditism وطبيعتها الجنسية Sexuality. إنها تتعقب معرفة عامة بصعوبة، يسمح بها بالكاد داخل رمزيات العالمية التى تعمل من داخل العالم الاجتماعى الذى تعيش فيه. لكن إذا كان المرء فى النهاية فى سبيله لتقديم ادعاء على أساس تلك الحياة، التى كان يجب أن تُمنح الشروط لتحياتها، وأنه كيان كان يجب أن يكون متوائماً للعيش داخل العالم الاجتماعى، وأن العالم الاجتماعى يجب أن يصبح عالمًا ليؤوى ويساند هيركلين باربين وآخرين أمثالها، إذن نحن فى الطريق نحو عولمة بديلة.

ن.ج N.G

لكن أليس هذا شيئاً مختلفاً عن "إعادة تقديم Restaging" العالمى؟.

إنه كذلك، وبصفة خاصة إذا أراد شخص ما مثل هيركلين Herculeine أن يقيم دعوى بالحقوق. أعرف أنه توجد كل أنواع الانتقادات لدعوى الحقوق ولكنني أعتقد بوجود ظروف معينة تكون في ظلها ادعاءات الحقوق حاسمة - أنواع معينة لسجن الإصلاح أو عدم تجريم الممارسة الجنسية، لنسعى اثنين فقط. لكن إذا أردت أن تقيم دعوى للحقوق، عندئذ باسم ماذا تتحدث؟ بطريقة شخصيته، أو الإنسان؟ حتى إذا استبعدت من ذلك التصور الحقيقي لما يكون عليه الشخص أو الإنسان. فإن سجناء خليج جوانتانامو تم استبعادهم من التصور العالمي للإنسان بسبب معتقداتهم الإسلامية أو بسبب ميولهم العسكرية المفترضة أو ارتباطهم بالقاعدة Al-Qaeda: إنهم خارج الاجتماعى The socius، خارج الإنسانية، وخارج التناول العالمي للقانون. إلا أنه إذا بدأ هؤلاء الناس، تلك الشعوب، الحديث (أعدت الظروف التي من الممكن من خلالها أن يصل الصوت بفعالية) وعرض دعواهم للحقوق، يمكن لهذا النوع من الدعوى أن يُعرض الأساس الاستبعادي الذي عليه بُسِطت الحقوق العالمية (ولم تمتد)، ويمكن أيضا أن يخفق التصور الاستبعادي للإنسان الذي تعتمد عليه تلك العالمية. بهذا المعنى يمكنهم عرض تعارض تمثيلي يفتح المجال السياسي. ليذا، أعتقد أنه يمكن أن يكون راديكاليا تماما لما يسمى شبه إنسان Sub-human أو اللا إنسان Non-human أن تتكلم باسم الإنسان، أن تتكلم من أعماقك Ventriloquize بطرق تباعد بين أمر التكليف والموضوع المفترض أو الحقوق. سوف يكون هذا مرتبطا باهتمامك بالمعارف المحلية، طالما أن الفرد المستبعد من العقلانية الغربية والعالمية يتكلم مع هذا من خلال تلك المصطلحات. يوجد افتراء يتعلق بمساندة فكرة العالمية المسيطرة التي تستحق النضال ضدها. أعتقد أننا لو نلتصق العون للمحلي بكل معنى الكلمة دون ملاحظة الطريقة التي من خلالها يعطل المحلي أداء العالمي، إذن نحن في مشكلة؛ لأن النضالات المحلية يمكن أن تحدث في صورة علاقة مختلفة بالنسبة للعالمي ويمكن للعالمي أن يواصل شكله المسيطر دون توقف.

كيف يكون من الممكن في إعادة تقديمك Restaging للعالمي الحيلولة دون تصعيد قيم محددة في مكانة من السيطرة العالمية (حتى إذا كانت تلك القيم لم تكن أبداً عالمية في الحقيقة)؟ يمكن أخذ الاجتماعي مرة أخرى كمثال، لأنه يقدم نفسه كمفهوم عالمي محايد للنوع وشاملاً لكل. إلا أن التحليل المتأني للافتراضات المسبقة المتضمنة بهذا المفهوم تظهره مفصلاً بدرجة عالية، ليس على الأقل بسبب علاقته بأشكال نوعية Specific للمواطنة القومية أو التعاقد الذي برز تاريخياً من خلال ما يسمى حقوق الإنسان (انظر على سبيل المثال، العقد الاجتماعي Social Contract لروسو Rousseau، هل يمكن أن تكون هي الحالة، حيث إن كل ادعاءات العالمي تكون في الحقيقة شديدة الخصوصية، مع أنه ضمناً لا يوجد مثل هذا الشيء - العالمي - على الأقل اليوم؟.

أنا أعتقد أننا يجب أن نفترض أنه لا يوجد مثل هذا الشيء كالعالمية. لكن دعنا نفكر فيه بعناية. لا يوجد شيء واحد يمكن القول إنه العالمية. نحن لا نستطيع أن نقول إن أي رؤية تضع نفسها في المقدمة كالعالمي تكون في الحقيقة عالمية بحق بمعنى أنها ليست محددة بمكان، إنها ليست نسبية، إنها ليست نوعية ثقافياً. لذلك دعنا نتفق أن كل رؤية تضع نفسها في المقدمة داخل المجال الاجتماعي أو الثقافي كالعالمية هي في الحقيقة خاصة، محايدة، محددة ثقافياً، نسبية، توجد بمعنى ما. لكن إذا قبلنا هذا كفرضية مسبقة Presuposition، هل يتبع ذلك أننا لم نعد نتحدث عن العالمي أو أن العالمي عار دائماً؟. إنه يتبع ذلك فقط أننا لم نعد نتحدث عن العالمي إذا كنا نعتقد أن الطريقة الوحيدة للحديث عن العالمي هي أنه نوع ما من فئة أساسية أو أن لدينا بالنسبة له مرجعية واضحة. سألتني من قبل ما علاقة

هذا بالهدم وأفترض أنني أود القول إن العالمية تحت المحاة بنفس أسلوب
الاجتماعى - نحن لا نملك مرجعية واحدة لها ولن نستطيع مع ذلك فهى تعمل
استطراديا بطرق تتابعية ومتنوعة بدرجة عالية. على سبيل المثال، أحد الأسئلة
التي يجب أن نسألها يكون: تحت أى ظروف، أنواع محددة من الدعاوى
الاجتماعية والسياسية يمكن صياغتها على أنها عالمية؟ وإذا صيغت على أنها
عالمية هل يعنى ذلك أنهم يدركون أنفسهم أنهم قابلين للتطبيق عالميا؟ أعتقد أنهما
شيطان مختلفان. قد يكون لى موقف وأعممه Universalize دون القول إنه يخص
كل واحد أو إنه يجب أن يخص كل واحد. لا يعنى ذلك أنه مشترك، ولكن يعنى
فقط أن الطريقة التى صغته بها جعلته اصطلاحا عالميا، أو اصطلاحا يسعى لتعميم
الدعوى - يجعله عاما، ليس نوعيا، ليس محددًا بمكان Non-locatable.
اصطلاحات العالمية - يجب أن تكون عنوانًا جيدًا لمشروع يسعى من أجل تدقيق
وجهة النظر هذه.

ن.ج N.G

أيمكنك أن تعطى مثالاً لهذا؟.

ج.ب J.B

لنقل إنك ذهبت إلى اجتماع بمؤتمر نظمته لجنة مكانة النساء بالأمم المتحدة،
ولديك جماعة واحدة من الناس تقدموا بطلب أنهم يريدون فيه تقديم الاستقلالية
الجنسية Sexual Autonomy كحق عالمى للنساء. هناك الكثير من الصعوبات
واجهت هذه الدعوى. أولها، فكرة أنه قد يوجد حق عالمى للنساء يقترح أن يكون
هناك حق عالمى خاص جدًا لجماعة واحدة ومن ثم ليس عالميا. إنه يعرف بالفعل
إنه ليس عالميا بهذا المعنى، ويريد أيضا أن يطبق على النساء بصفة عامة، إلا أنه

لا يخبرنا كذلك من تكون المرأة؟. نحن لم نقتنع أيضاً بالسؤال. إلا أن المشكلة الأخرى، بالطبع أن تأتي جماعة أخرى وتقول: "لا، لا، الاستقلالية الجنسية فكرة برجوازية غريبة، إنها تفترض الملكية لذاتي أو في ذاتي، إلا أنني لا أنتمى لذاتي، تعلمنى ديانتى أن جسدى فى الحقيقة مقدس ويخص الرب، للكنيسة، أو للرابطة التى أعقدها مع الرجال أو مع المجتمع الأكبر، أو أنه عندما أتزوج أتخلى عن تلك الأنواع لحقوق الاستقلالية، لكن ما أود رؤيته هو قوانين أو اتفاقيات توضع لتحمينى ضد العنف فى المنزل، أو فى مكان العمل، أو فى الشوارع. الجماعة الأولى تعتقد أن الاستقلالية الجنسية سوف تمنح الجماعة الثانية الحماية التى هم بحاجة إليها ضد العنف، طالما أن المرء قادر على حماية نفسه ضد العنف الجسدى، أو أن المرء لديه تكامل جسدى، يمكن للمرء القول إنه فى حماية من نوع ما ضد العنف الجسدى. كلمة الاستقلال الذاتى *Autonomy*، مع ذلك، لا تعمل (من حيث المعنى) عبر الثقافات، إنها تفتح المجال للاختلاف عبر الثقافى، ونتيجة لذلك، تصبح موضعاً لكل أنواع النقاش داخل الملتقيات الدولية. قد تكون هناك طرق لإعادة تأويل المصطلح بما يفرض إجماعاً دولياً، وربما لا، أو ربما أولئك الذين يريدونه سوف تكون لديهم الرغبة لفقدان عدد معين من أنصارهم بفضل استخدامه، وقد يرغبون كذلك فى ارتكاب أشكال معينة من العنف الثقافى عن طريق استخدامه.

الممتع هنا، أنه ربما تكون النساء اللاتى يقلن إنهن يردن حماية عامة وعالمية أيضاً ضد العنف العالمى يحددهن من خلال فكرة أن العنف خطأ ويجب إدانته، ولكن لا يمكن تحديده من خلال فكرة الاستقلال الجسدى أو الجنسى لأن ذلك يتعارض مع تصورات أخرى للشخصنة *Personhood* التى يعشنها وتعدد العلاقات بدرجة كبيرة أو أنه يتعلّق بفقدان معين للاستقلال الذاتى كمسألة أساسية للإنسانية. الجماعة الأولى ربما سوف تسعى للحماية ضد العنف إلا أنهم قد يحاولون أيضاً مناصرة فكرة معينة للاستقلال الذاتى كشرط مسبق لإجماع النساء. ستكون هناك نضالات كثيرة، إلا أن السؤال هو: من ستكون لديه القدرة على سماع

من؟ وكيف سوف يمنح المسيطر، بسمع لـ، أو يتخلى عن تنازلات معينة لما يعتقد أن يكون عليه الإنسان لكي يفهم لماذا شكل العولمة الذي تحاول الجماعة الثانية تنفيذه ليس مماثلاً لما لديهم؟ وبهذا الفهم سوف يزيدون إمكانية التحالف **Coalition**. إنه فقط عندما يبدأ المرء عولمة بدعوى أن الصراع أصبح وشيكاً، وتعطى معنى أن نفترض أن هذا ليس حدثاً عارضاً أو مصادفة، ولكنه أحد تأثيرات العولمة نفسها، أحد شروط إعادة تحديد العالمي. لو أنني فقط أدعى لنفسى أو جماعتى (لسو) أمكن لنا تصور جماعة محلية نوعاً ما وغير متنافسة ومتعاظمة) عندئذ لن يكون هناك صراع ولكنه نوع من التعددية التي تستوعب كل أنواع الخصوصيات. سوف يكون لدينا عندئذ نوع من إطار العمل الليبرالى وسوف نقول "هذه الجماعة هنا تستطيع أن تقاوم ضد العنف من خلال تلك الوسائل، وهذه الجماعة هنا تستطيع أن تُعبر عن الاستقلال الذاتى بتلك الوسائل". مع ذلك، سوف يُنشر القتال بينهم تماماً بطرح إطار عمل تعددى يبيهم جميعاً محليين وذوى خصوصية. سوف نحتوى الخصومة المحتملة ولن ندع إعادة التحديد أن يحدث. وببساطة أيضاً سوف نستدعى إجراء رسمياً تصبح بواسطته تلك الجماعات الخاصة والمتنوعة منوطة بتقديم ادعاءاتها مباشرة دون الحاجة إلى الدخول فى نضال مع شخص آخر. مع ذلك فإن لحظة بداية تعولمهم تكون حينما يبدأ الصراع لأن العالمى يؤدي إلى تعارض هناك. إنه يحدث تناقضات، وسوف يؤدي إلى ذلك دائماً فى المجال السياسى. حينئذ ينتج هذا مكاناً لنوع من النضال المسيطر، وليس فقط نضالاً مسيطراً حول من سيكسب ولكنه أيضاً مهمة أخلاقية للترجمة الثقافية: بماذا يجب أن أنتازل عن تصورى المحلى لكي أدخل فى تحالف مع شخص يختلف إطار عمله المعرفى عنى، ولكن أيضاً مع أولئك الذين أود أن أتمكن من مشاركتهم تجمعا محلياً سياسياً وتحديد أنواع معينة من المطالب السياسية فى إطار دولى؟. هذا من منظور العالم الأول يتعلق بتفكيك **Dismantling** نوع معين من المحلية **Localism**، محلية تسمى نفسها عالمية وتبث فناعة وثيقة بما هو كائن فعلاً. من

منظور العالم الثاني أو الثالث، أو حتى منظور يقع خارج تلك التصنيفات (هذا ما يعنيه سبيفاك Spivak بالتبعية Subalternity)، بمعنى محاولة التحدث بلغة سائدة والتي هي في الغالب الأعم قامت بطمسك، وتحاول أن تجعل هذا الطمس مرئياً حتى يمكن تسجيله على أنه تحدُّ للأفكار السائدة للعولمة. أنا غير متأكد إذا كان لهذا معنى، إلا أنها سوف تكون طريقتي الواقعية لفهمه.

ن.ج. N.G

تلك المحاورات حول "العالمي" تبدو مرتبطة بسعيك "للمشروع الديمقراطي الراديكالي" (Butler, Laclau & Žižek, 2000: 263). ما نوع الديمقراطية موضع الرهان في مثل هذا المشروع، وأيضا هل يمكن تحقيقها؟.

ج.ب. J.B

عندما أشير إلى الديمقراطية فأنا أتحدث عن توسيع مجال معين للمشاركة السياسية، إذا جاز القول، توسيع إمكانية المشاركة في السياسة للشعوب التي أسكنت الحوار السياسي أو لم تجد طريقها نحو نوع معين من التصنيف السياسي مهما كان السبب. وراء هذا، أود القول بأن ما يجعل الرؤية الديمقراطية راديكالية ليس فقط لأنها توسع نطاق الحقوق والتكليفات القائمة لأولئك الذين لم يحصلوا عليها من قبل، ولكن لأن الطريقة التي تستوعب بها الحقوق والتكليفات أو المساواة أو العدالة بصورة أوسع قد تغيرت بموجب دخول شعوب ومتطلبات جديدة إلى مجال السياسة. أرى هذا مصدراً للصراع والخصومة بالضرورة، وقلق حول الإجماع كأداة للطمانينة أو طريقة لمحاولة قمع أو تهدئة أنواع معينة من الصراعات. وقلق كذلك بشأن الامتداد المتصل للفكرة المسيطرة لما تعنيه السياسة وماذا يحسب لك كمشارك سياسي. عندما تصبح الديمقراطية متغاممة ومسلّم بها، تحجب عن

المجال السياسى كل الشعوب ومطالبهم وكذلك العبارات الاصطلاحية التى من خلالها يقدمون تلك المطالب. أنا أعتقد أن الديمقراطية يجب أن تكون صراعية تمامًا لأنها يجب أن تعطل قوة السيطرة المؤدية إلى الإجماع الذى يمنع النقد.

ن.ج N.G

يذكرنى هذا بليوتارد Lyotard الذى حاول أن يقدم لإمكانية قيام نظرية للعدالة تستند إلى التعارض (الانشقاق) (Lyotard & Thebaud, 1985) Dissensus المهمة التى أصبحت بدورها أساساً لعملية "النزاع" (Lyotard, 1988) The Differend.

ج.ب J.B

نعم، أعتقد أنه صواب. وأعتقد أن المعارضة الآن فى الولايات المتحدة مهمة بصفة خاصة، إنه ليس فقط لأن المعارضة أحد قيم المشروع الديمقراطى، فبدون المعارضة لا يمكن للديموقراطية أن تقوم. إذا كان ليوتارد يقول هذا فأنا أوافق. إنه بالتحديد هذا الذى يتعرض معظم الوقت للهجوم الآن فى الولايات المتحدة. وللعودة إلى سؤالك السابق حول الاجتماعى فى علاقته بالأدب، توجد أنواع معينة من التقارير، الصور، والتصويرات الإعلامية التى أصبحت غير معبرة خلال العام الماضى، أنواع معينة من المواقف السياسية التى لا يمكن سماعها. أنواع معينة لوجهات النظر السياسية التى لو تنطق بها تكلفك وظيفتك، وصور معينة، قل، للعنف الذى حدث للأطفال الأفغان والمدنيين العراقيين الذى لا يظهر فى الصحافة، وإذا ظهر، سوف يعقبه عقوبات تأديبية رادعة. الآن، أنواع معينة من التقارير والتصويرات يجب استبعادها لكى يشكل الاجتماعى نفسه، ويتشكل جزئياً من مثل تلك الاستبعادات. إذا تكلم الناس عاليًا على الملاء بطرق تنتقد ليس فقط "الحرب ضد

الإرهاب" ولكن أيضا السياسة الإسرائيلية الحالية بأساليب قوية سوف يؤدي هذا إلى أزمة بالنسبة للاجتماعي. إنه كما لو أن تلك الأنواع من التعبيرات والتصويرات يجب أن تُستبعد من أجل أن يشكل الاجتماعي نفسه في صورته الحالية. لهذا، يحتاج المرء إلى أسلوب يطالع به غير المنطوق وغير التعبيري لكي يفهم الاجتماعي. وأعتقد أن مطالعة الأدب أحد الطرق التي تقبل أن غير المنطوق وغير المعروض يمكن أن يشكل مجال ما هو منطوق ومعرض. حينما أقول شيئا مثل "إن القدرة على القراءة من خلال الحذف Ellipsis تعد حاسمة بالنسبة لأي نظرية اجتماعية" أنا أقول إن ما تم محوه أو طمسه يعد حاسما لفهم الاجتماعي كأى شيء ظاهر. من المؤكد أن هذا يأتي عكس اتجاه الوضعية الأمريكية في علم الاجتماع، إلا أنه يصدمني كأساس لوظيفة هامة وحاسمة في النظرية الاجتماعية. عودا إلى مسألة الديمقراطية الراديكالية، لحظات من التعارض فوق العادة (الاستثنائي)، والنضالات المتمردة. إنه موقف دينامي. أعتقد أن الاحتفاظ به ديناميا بدلاً من إعاقة هو الشيء الأكثر أهمية أن نفعله، وبصفة خاصة الآن، وإذا استطاع المرء أن يحفظ النضال ديناميا إذن فهو يحقق شيئا إلا أنه لا يحقق شيئا بمعنى تسليمه في شكله النهائي أو يصل به قريبا من ذلك.

ن.ج N.G

في مقالة حديثة بسطت هذه الرؤية للسياسة الراديكالية بالنظر إلى العلاقات بين الجسد، الذاتية، السلطة (Butler, 2002b). أن تفعل هذا عن طريق تحليلك للانلاقات حتى عمل فوكوه Foucault بين "تأديب وعقاب" (1975 orig. 1979) Discipline & Punish ومقالته الأخيرة "التابع والسلطة" "The subject & Power". المجادلة هنا معقدة، لكن يبدو أن فوكوه Foucault ينتقل من موقف يترك فيه التابع خلفه "علاقة السلطة بالجسد" (Butler, 2002b: 13) إلى

موقف آخر فيه "التابع ليس فقط نتاج السلطة، ولكن يعترض ويواجه الطريقة التى تنتجها بها السلطة" (Butler, 2002b: 17). رداً على هذا، قد يكون ممكناً طرح سؤالين. أولاً، ماذا يحدث للجسد فى تلك العلاقة الأخيرة بين الذاتية والسلطة؟، وثانياً، كيف أتاح عمل فوكوه إمكانية المقاومة السياسية، أو أن تصبح آخرًا؟ أنت تقول إنه يبدو أنه عثر على بذور التحول فى حياة العاطفة التى تعيش وتزدهر على حدود القدرة على التمييز، التى لا يزال لديها حرية محدودة لعدم التأكد من صدقها أو زيفها بعد" (Butler, 2002b: 19). ماذا تعنى بهذا؟ هل تجادل هنا من أجل نوع من الحيوية السياسية؟.

ج. ب. J.B

عقب عمله عام ١٩٧٨، حاول فوكوه Foucault أن يفهم كيف يؤدي الفاعلون أو يكيفون أنفسهم فى علاقة مع معايير أو صفات معينة وحاول تطوير مبدأ أخلاقي لا يستند إلى القمع ولا إلى فكرة بسيطة للطوعية أيضاً، حيث إن المعايير التى يجب أن يتسق معها الفرد هى نفسها المعايير التى تمنح الإدراك العقلى مكانة الفرد كفاعل. أنت بالفعل أيضاً لا تستطيع اختيار تلك المعايير، إنها تمنحك الوجود (الحياة) وتشكل نوعاً معيناً من طبيعة الوجود. يعتمد عليها الفرد بصورة جذرية، إلا أنه فى نفس الوقت يدخل عليها تحريفاً وموامة معينة. لهذا، فإن لدى سؤال هو: كيف أنه بالنسبة لفوكوه Foucault نحن مقيدون فى إدراكنا العقلى بتلك المعايير المجردة وفى نفس الوقت هناك إمكانية تحريفها أو مواممتها؟ كيف نفهم العلاقة بين الإكراه وما يبدو أنه نوع من الواسطة أو الموامة؟. عندما يفكر الفرد فيما يقوله بشأن: كيف للفرد أن يحيا موقف الإكراه هذا، الواضح هنا هو أن القيود لا تفرض من جانب واحد. إنها كذلك لا تقرر مصيرنا بصورة حتمية، لكنها تعاش، إنها تعاش فى نوع معين من التناقض. الفرد مكبل بالمعايير، قدرة

الإدراك العقلي نفسها تحددها المعايير، وفوق ذلك يمكن للفرد أن ينتقد المعايير. مع ذلك، فإن تكلفة أن تنتقد المعايير هي أن الفرد يستفسر عن الظروف الحقيقية التي عن طريقها تشكل القدرة العقلية للفرد. نتيجة لهذا، فإن المكانة الوجودية الفعلية للفاعل تصبح غير مستقرة ويجد الناقد نفسه أو نفسها أنه أصبح محل شك. قام فوكوه Foucault بتوضيح هذا في محاضراته 'ما هو النقد؟' (1997)، حيث يقول إن ممارسة أن تصبح ناقدًا يشتمل ليس فقط على نقد خطة الإدراك العقلي التي يتشكل من خلالها الفاعلون، ولكن أيضًا المخاطرة بالإحساس بالذات بعدم معرفة من يكون المرء. يحدث هذا تمامًا لأن الفرد أبدى ارتياحه من تلك المعايير التي تُشكل الفاعل. على ما يبدو وجود طرق عديدة يضمنها نوع معين من البناء العاطفي هنا: يعاني الفرد الإكراه ويكابه، إلا أن الفرد لا يتحدد بالكامل بواسطة ولهذا يناضل ضده. ولهذا، عندما أستخدم كلمة عاطفة *Passion* فأنا أشير بالفعل إلى معنى مزدوج للعاطفة: السلبية والمعاناة من ناحية، ولكن أيضًا الإحياء والإثارة الجنسية من ناحية أخرى. سوف أبرهن على أن انعكاسات فوكوه Foucault على الرغبة الجنسية تفترض الصلة المزدوجة، حيث يوجد قيد وواسطة في آن واحد. وتوصيفاته للماسوشية السادية *Sado-masochism* في مقابلاته توحى بأنه بالقدر الذي يمكن أن تفهم من خلاله الرغبة الجنسية كلحن راقص *Choreography* فإنها يجب أن تعمل مع الإكراه والواسطة كبعدين متزامنين للعاطفة الجسدية.

لهذا، عندما أتحدث عن العاطفة التي مورست على حدود القدرة على التمييز، فأنا أحاول شرح البناء التأثيري لنقد فوكوه. حتى تكون نقدياً، بالنسبة لفوكوه، يعني الارتياح في المعايير المنظمة للطرق التي يصبح الفاعلون من خلالها يمكن تمييزهم، والسؤال عن: لماذا تلك هي المعايير التي تمنح من خلالها القدرة على التمييز *Recognizability*؟ إذا سألت هذا السؤال، فإنك إذن سوف تصبح من غير الممكن تمييزك، وسوف تطرح سؤالاً عن عدم قدرتك على التمييز

طالما أنك أيضاً فاعل. لكن ما هي التجربة المثيرة أو الجسدية لهذا السؤال؟ يعنى هذا أن الفرد أصبح نقدياً، مخاطراً بعدم القدرة على التمييز ويعانى كذلك فقدان القدرة على التمييز فى نفس الوقت كلما صرت مفعماً بالحيوية بتلك الخسارة الحقيقية. فوكوه أيضاً يتصرف دائماً من موقع الفاعل، عواطفه ليست مصنفة تماماً، أو لا تستحوذ بالكامل من خلال الفئات الاجتماعية القائمة، أو معايير التمييز القائمة. إنه يستمتع بهذا إلى حد ما قائلًا إن جانبًا من كونك نقدياً أن تراقب مجال عدم القدرة على الانتظام. بالنسبة له، بعض من الحياة الجنسية عموماً - وأنا أعتقد بالفعل أن الحياة الجنسية هي القضية - أن تكون غير قابل للتمييز وغير قابل للتصنيف. هذا جانب من الممارسة النقدية للمخاطرة بالقدرة على تمييز الذات. فوكوه يراقب هذا الجانب من العاطفة غير المنتظم تماماً بأى معيار للتمييز.

ن.ج. N.G

هل هذه إستراتيجية حيوية؟.

ج.ب J.B

لا، إنها شكل للمقاومة. إنه من خلال عدم كونك قابلاً للتمييز أنك تقاوم تأثير التطبيع (الاستواء) للتمييز. الصياغة لا تعنى أن الرغبة الجنسية فى حد ذاتها شىء يقع فيما وراء الإدراك. إنها يمكن أن تستحوذ. إنها ليست كما لو كان يوجد نوع من الوحشية الحقيقية أو مجال حقيقى لعدم القدرة على الانتظام.

ن.ج. N.G

وماذا يحدث للجسد فى هذه العلاقة بين الذاتية والسلطة؟.

ج.ب J.B

الجسد هو المعاناة والرغبة. أعتقد أن فوكوه تحول من التفكير حول الجسد كسطح نقشت (حفرت) عليه السلطة، إلى الجسد الذي يعاني دراما كونه مقيداً بالمعايير ومناضلاً ضد ذلك القيد. من ثم، فإنه بدلاً من الجسد كسطح منقوش بالسلطة، نراه كعاطفة بليت بتناقض ظاهري للقيد والواسطة. العاطفة كلمتى أنا وليست لفوكوه. إلا أنني أقترح أن فوكوه لديه نظرية للعاطفة والتي تتوافق (تنسق) مع الكتابات الأخيرة والتي سوف تعطي معنى للتناقض الظاهري المتضمن فى التحول إلى نقدى. وأعنى بمصطلح عاطفة: تجربة معاناة الإكراه فى صعوبته وحيويته فى أن واحد.

ن.ج N.G

فوق هذا، فى مستهل "الأجساد ذات الشأن" "Bodies that Matter" أنت تسأل: هل من سبيل لربط مسألة مادية الجسد بالشكل الأدائى *Performativity* للنوع؟ (Butler, 1993: 1). إلى أى مدى تجد الإجابة فى عمل فوكوه؟ وفى سبر غور *probing* الحدود المستطردة للجنس (العنوان الفرعى للأجساد التى تهتم)، وهل أنت تتبع فوكوه فى اكتشاف المواقع المحتملة للانتهابات النظرية والعملية؟.

ج.ب J.B

هنا خذنى فوكوه قليلاً، لأنه عندما ينظر المرء إلى فوكوه ليفهم ما يعنيه بالمادية يكون هناك العديد من التناقضات. أحياناً فى "التأنيب والعقاب" "Discipline"

"Punish &"، يبدو كما لو كان الجسد كنوع من السطح المادى الذى يستقبل التأثيرات المنقوشة، بينما فى أوقات أخرى يبدو أن لديه فكرة مختلفة للمادية - يتكلم عن الروح Soul كأنها تحولت إلى شيء مادى وأصبحت واقعا أو أعطيت تقلا وجوديا معيناً. بالنسبة لى من المهم فهم أن الجسد ليس كمجرد شيء مادى ممنوح ولكن كشيء دائما يصبح ماديا، كشيء دائما يوطر Framed وينشط من خلال تأطيره. هذه عملية مستمرة ومتكررة. نحن لا نجسد مرة واحدة فحسب: نحن لا نصبح جسداً، وبعدها نكون جسداً. الجسد يعاد تشكيله طيلة الوقت (هذا مجال يتعاون فيه العلم البيولوجى) هناك إطار اجتماعى لفهم تجسيده وتنوعه Gendering الذى يجب أن يُفهم على أنه مؤقت (زائل). إلى الحد الذى نسكن كلنا أجسادنا فى الوقت المحدد وتبقى هذه أجسادا عبر الزمن، فإنها يعاد تكوينها باستمرار خلال أنواع معينة من الأطر الاجتماعية بما فيها النوع. وتمارس تأثيرها من خلال تلك الأطر، وتتاضل ضد تلك الأطر، وتقتحمها عنوة أيضاً. تصبح تلك الأطر شرطاً للإدراك العقلى من أجل الحياة الجسدية، لكنها أيضاً يحدث ضدها نضالات. أحياناً لتجنب أن تصبح غير مدرك عقلياً. المخاطرة بالقدرة على الإدراك العقلى مخاطرة حاسمة ولكنى غير متأكد أنها على قدم المساواة مع الانتهاك (التجاوز).

فى مجال المورفولوجيا الجسدية والتمثيل والممارسة الجنسية قد تكون هناك طرق لتحيا حياة أو الارتباط بأشكال من الممارسة الجسدية التى لا يمكن تصنيفها بسهولة والتى تثير الشك فيما لدينا من تصنيفات. أعتقد أنه توجد فوضى كبيرة، على سبيل المثال، حول ما يعنيه أن تشتهى المغاير جنسياً Heterosexual أو مثلنا (تشتهى نفس النوع) Homosexual أو مختنأ (ثنائى الجنس) Bisexual والعديد من الناس يبنسون أمام تلك التصنيفات مع التسليم ببنية حياتهم العاطفية، تاريخ حياتهم الجنسية، محتوى خيالاتهم والتنظيم العملى لعواملهم الشخصية. أنا غير متأكد أن الأولوية يجب أن تكون فى التمسك والعثور على الفئة المناسبة والعيش فيها بثبات.

أعتقد أنه يوجد ما يُقال حول ما تصنّفه تلك الفئات فى النهاية وصقل ممارسة العيش بعدم المعرفة تلك.

على سبيل المثال، لو نعى مدى مساهمة المثلية الذكورية Gayness فى تشكيل الاستقامة، أو الاستقامة فى تشكيل المثلية الذكورية وبدأنا الدخول إلى مجالات غير مألوفة (منحرفة جنسياً) نرى فيها مدى عمق ارتباط تلك الفئات، يصبح من الأصعب فهمها كهويات واضحة وثابتة. أعتقد أنه شيء جيد لولا أنها فقط تفتح مجالاً أرحب للناس للعيش والتقاط الأنفاس. والعيش والتنفس مهمان جداً بالفعل. أفهم أيضاً كيف أن هذه الفئات يجب إدماجها أحياناً، حتى بأسلوب معاكس لتعمل سياسياً وأنا أكثر من راغب لفعل ذلك. أيضاً لأننا نُنَبِّت مصطلحاً لأسباب سياسية، لا يعنى أننا يجب أن نعتقد أن هذا التثبيت (الاستقرار) يُشكّل الصدق الحصرى (النهائى) لما نتحدث عنه.

ن.ج N.G

يبدو لى أن هناك حدًا لتأثير الفلسفة هنا، فأنت تتحدث عبر الحدود الاستطردية للجنس وما قد يقع وراء تلك الحدود.

ج.ب J.B

نعم، إلا أنها بالنسبة لى ليست حدوداً كانطية، إنها ليست كما لو أن هناك نزوة (تسامياً) على الجانب الآخر أو عند الحدود ذاتها. الحدود متغيرة. ما يبدو أحياناً يشبه حدًا للقدرة على التمييز، على سبيل المثال، فى الثقافة الجنسية للولايات المتحدة فى الخمسينيات، قد يصبح مؤخرًا نوعاً من المعيار للتمييز. من المهم أن نفهم ما يُدرك على أنه حدود للقدرة على الإدراك العقلى والقدرة على البقاء

Survivability فى أى وقت معين. الآن، على سبيل المثال، يوجد تزايد لحوادث الانتحار بين الشباب المراهقين المثليين من الذكور والإناث وعبر النوع **Transgendered** فى الولايات المتحدة وهو مزعج جدًا لأنه يجعل الفرد يعتقد أن الحركة نجحت بهذه الطريقة وهى أن الشباب يستطيع الآن إدراك أن حياة جديرة بهم تنتظرهم. ولكننا نعيش فى خضم حركة ارتجاعية ورجعية. هناك قدر قليل تمامًا من العنف المتفق عليه ضد الشواذ وعبر النوع من الشباب الذى يوحى بوجود شباب يعانون حدود القدرة على البقاء. أود أن أؤكد أنها حدود عارضة **Contingent**. وأنها يجب أن تتغير. إلا أنها سوف تبدو مطلقة لأولئك الصغار المتأهبين ضدها، وانطلاقًا من هذا المعنى المطلق للحدود يحدث هذا الانتحار.

ن.ج N.G

ما زال يبدو أن ممارسة مثل هذه ليست حاسمة فقط ولكنها متجاوزة أيضًا لأنها لا تكتشف فقط حدودًا معينة وتؤرخ لها ولكن أيضًا ترى كيف أن تلك الحدود قد تتغير بالمعنى السياسى.

ج.ب J.B

بهذا المعنى، نعم. لكن التجاوز **Transgression** يعد نموذجًا واحدًا فقط للتفكير بشأن التغيير السياسى.

ن.ج N.G

أخيرًا، قلت ذات مرة إنه: "ماذا يعنى بالنسبة للوظيفية" "كفكر نقدى" **Critical Intellectual** يتضمن الحفاظ على مسافة معينة ليس - كما تمنأها

ماركس Marx - بين مثالية الفلسفة وواقع العالم، ولكن بين واقع المثالى والمناخ من أى نماذج الانبعاث؟ (Butler, Laclau & Žizek, 2000, 269) **Instantiation**. هل يمكنك أن تشرح ماذا نعنى هنا؟، على سبيل المثال، ما نوع النقد الذى يبرز خلال تلك الممارسة؟ وكيف يرتبط مثل هذا النقد بالانتماء **phronesis**، أو بدلاً من ذلك بفكرة أن النظرية لديها "الفعل كغايتهما الضمنية" (Butler, Laclau & Žizek, 2000: 266)؟.

ج.ب. J.B.

دعنا نتناول هذه على جزأين. الجزء الأول: ماذا يعنى أن يكون لديك فكرة ما عن المثالية **Ideality** التى لا يمكن إدراكها كلية أو حصرياً بأى من أمثلتها الاجتماعية المعطاة؟ أود أن أقول إنه توجد مفاهيم معينة، مثل العدالة، الحرية أو المساواة، وسوف أضيف أيضاً العالمية، التى ينبغى أن تظل مثاليات نحوها، أو باسمها يناضل الناس، لكن التى لا يستطيع النضال السياسى أن يطالب بها على أنها إنجازة حصرياً. بعبارة أخرى، لكى تبقى مثل هذه المفاهيم مثالية وتعمل كتطلعات فإنها لا يمكن أن تتحقق بالكامل - ولا يمكن ذلك بأى حال - إلا أنه بالنسبة لى الأكثر أهمية من التحقيق التام لأى من تلك المثاليات هو عالم يكون فيه النضال من أجلها هو الأسمى. وهذا أمر دينامى. ففكرة تحقيق تام فكرة إستراتيجية، سوف نصل إلى النهاية ونحقق نتيجة نهائية. ماذا سيكون لدينا عند هذه المرحلة؟ أنا لا أعرف. يبدو وكأننا سيكون لدينا إجماعاً أو تناغمًا، أو نهاية السياسة نفسها، وأعتقد أن هذا ليس مستحيلاً فحسب، ولكن ليس إحيائياً، إن لم يكن شكلاً لى إحيائية نهائية. لهذا، أود القول إن تحقيق تلك المثاليات يعد نهاية مستحيلة يجب ألا نرغب فيها أيضاً؛ لأنها تسلب (تقصى) كل ما هو دينامى وحيوى وجوهري لمعنى الديمقراطية.

تلك المثاليات فى حد ذاتها، مع هذا، إذا فهمت كذلك، تستطيع أن تؤدى إلى استئارة نوع معين من النضال، ونوع معين أيضاً من التقدم الأكثر قيمة، وتلك هى القيمة النهائية. إنه ليس فقط تحقيق المثالى يعد غاية عملية للنضال السياسى أو الانعكاسى الجذرى، لكن بدلاً من استدامة نضال ديموقراطى منفتح وتنافس لا يتيح لوضعية متفردة أن تحصل على سيطرة نهائية. يستهوينى هذا لأنه أكثر أهمية، ربما لأننى قلق بسبب إعاقة **Foreclosure** الاستعمار أو العنف المعرفى المرتبط بأنواع معينة من وجهات النظر الثقافية السائدة. فيما يتعلق بالجزء الثانى، أود القول إن النظرية نوع من الفعل. إنها لا تحدث خارج الممارسة الاجتماعية لأنها ممارسة اجتماعية. توجد ممارسات اجتماعية متنوعة لنظرية وطرق عديدة لعمل النظرية. إلا أنه يجب عمل النظرية، إنها أنجزت، إنها مُورست، إنها أُديت، إنها فُعلت. إن لها أنواعاً معينة من الملامح القابلة للتعميم اجتماعياً، إلا أن حدود عملها مثار خلاف. من يقدم النظرية ومن لا يقدمها، تلك هى النظرية الصانبة وتلك هى الخطأ، هذا ليس نظرياً بحق، وهذا نظرى إلى حد كبير؟ أنا لا أعتقد أن النظرية يجب تطبيقها. إذا كانت بحاجة إلى أن تكون تطبيقية، عندئذ فإنها تتفصل بالفعل عن الاجتماعى، وإن شيئاً خطأ قد حدث منذ البداية. لا أعتقد فعلاً أن النظرية يجب أن تكون وجهة نظر (منظوراً) **Perspective** بمعنى أنها يجب أن تخبر الناس ما يفعلونه وتشرع الفعل من أعلى. لكننى أعتقد بالتأكيد أن الوظيفة النقدية للنظرية يجب أن تكون هناك فى أى سياسة ديموقراطية. أعنى بهذا أن السياسة الديموقراطية الراديكالية يجب أن تكون هى أيضاً التى تستفسر عما يُشكّل الحقل السياسى، ما يُشكّل الاجتماعى، وسوف تُطرح تلك الأسئلة الصعبة ليس من موقع أكاديمى نظرى فحسب، لكن طرحها عملياً والقيام بالأفعال التى تمثل تحدياً بالنسبة لهم. هذا النوع من الاستفهام يعد جزءاً من التجسيد لفعل معين.

أنا لدى اهتمام بالولايات المتحدة فيما يخص نسخاً من الثقافة السياسية التى تميل إلى المغالاة فى تحديد نفسها وفى مقابل المفكرين والعقلانية. أحياناً يعيدون صياغة ماركس Marx قائلين إنه "بدلاً من تنظير العالم يجب علينا تغييره" أو إن "المفكرين يطرحون أسئلة عدة ويصيبوننا بالشلل بتلك الأسئلة عندما يكون ما نحن بحاجة إليه هو الفعل". أوافق على أننا بحاجة إلى أن نفعل، ولكن أن نفعل بصيغة (أسلوب) السؤال، وتكون أفعالنا صوراً مجسدة للتساؤلات. سوف يكون هذا نوعاً من الفعل الذى يحتفظ بالنهاية المفتوحة كجزء من تحديدها التكويني. على سبيل المثال، عندما نخاطب معارضينا عن الحرب، يحتاج خطابنا إلى تجسيد التساؤلات حول شرعية الحكومة وتصرفاتها. عندما نتكلم، نحن نخاطر أيضاً بأنفسنا ونطرح ونختير الأسئلة "من قد يكون الشخص المخاطب للعامة الآن؟ من يمكنه أن يتكلم ومن لا يمكنه؟". من ناحية هذه أسئلة حاسمة، أسئلة فكرية. ومن ناحية أخرى، إنها أسئلة تفرضها ضمناً أو تصريحاً أنواع معينة من الأفعال السياسية. هذا على ما أعتقد حيث تلتقى بالفعل الممارسة النقدية للمفكر مع نوع معين من الفعل السياسى. أعتقد أن أى ثقافة سياسية ترفض أن تستفسر عن أساس أو عواقب تصرفاتها باسم الوحدة أو التصرف المبالغ فيه وضد العقل ليست ضد الفكر فحسب ولكنها أيضاً متزمنة Dogmatic. فوق كل هذا، فالسياسة الديمقراطية يجب أن تفسح مجالاً للاستبيان النقدى.

الحواشي:

(١) - الشكر الجزيل لإيمي جاموتشين Amy Jamochain لمساعدتها في نسخ - تحرير هذه المقابلة.

REFERENCES

- Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London: Routledge.
- Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
- Butler, J. (2002a) *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2002b) 'Bodies and Power, Revisited', *Radical Philosophy*, No. 114, July/August, pp. 13-19.
- Butler, J., Guillory, J. and Thomas, K. (eds) (2000) *What's Left of Theory?* London: Routledge.
- Butler, J., Laclau, E. and Zizek, S. (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1980) *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1982a) *I. Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1982b) 'The Subject and Power'. in H. Dreyfus and P. Rabinow
(eds) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1997) 'What is Critique?', in S. Lotringer and L. Hochroth (eds) *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e).

Levi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, MA: Beacon Press.

Lukacs, G. (1974) *The Theory of the Novel*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lyotard, J.-F. (1988) *The Differend*. Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. and Thebaud, J.-L. (1985) *Just Gaming*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.

Said, E. (1995) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.

الفصل الرابع

برونولاتور

الاجتماعى كرابطة

ن.ج N.G

أنت معروف على نطاق واسع بأنك ناقد لفكرة الاجتماعي. يبدو هذا الوضع وثيق الصلة برفضك ألا تكون حدثًا أو ما بعد حدثي، ووفقًا لمقترحك أننا في الحقيقة لم نكن أبدًا حدثيين. لكن كيف يرتبط تحديدًا رفضك للاجتماعي برفضك للحديث؟ وفيما وراء هذا، كيف يمكن لنا فهم العلوم الاجتماعية عموماً، وعلم الاجتماع بصفة خاصة، دون وضع الاجتماعي في وسط تحليلنا؟.

ب.ل. B.L.

منذ فترة مبكرة جدًا فصاعدًا، منذ بدأت دراسات العلم، لم اعتبر الاجتماعي ليكون في مركز علم الاجتماع، ومن نقطة البدء هذه طورت ببطء مناقشة حول أنثروبولوجيا الحدائثة. لهذا، فإنها بالفعل تسلك الطريق الآخر؛ لأنني بدأت في دراسات العلم أن أدرك أن الاجتماعي لم يكن مركز علم الاجتماع لكن بدلاً مما أسميه رابطة Association. إذ أن أصل وتاريخ Etymology هاتين الكلمتين هو نفسه (واحد) - كلمة شريك Socius والتي أتاحت ظهور كلمة "اجتماعي" Social كلاهما واحد - لكن رابطة تؤدي بنا إلى وجهة مختلفة جدًا". إن كان عقب إدراكي صعوبة مناقشتي في دراسات العلم بالنسبة لعلماء الاجتماع وفلاسفة العلم أيضًا اهتديت إلى التعمق أبعد وأبعد في الجدل حول الحديث. ولأنني أعتقد أن الاجتماعي بمثابة التركيز الخاطي بالنسبة للعلوم الاجتماعية فقد وجهت إلى الأنثروبولوجيا.

ن.ج N.G

يتجلى بقوة جدًا هذا الموقف في كتابك "لم نكن أبدًا حدثيين" We Have Never Been Modern (Latour. 1993)، الذي نسميه "أنثروبولوجيا العلم". ربما يكون التمييز الوحيد الذي حدث في هذا العمل هو بين التنقية Purification (عملية إقامة

مناطق وجودية مميزة للثقافة والطبيعة أو للبشر وغير البشر) والترجمة (ابتكار مهجنات Hybrids من الطبيعة والثقافة ومعها نماذج جديدة من الكائنات بما فيها الأشياء). إلا أنه من الصعب أن ندرك العلاقة بين هاتين الممارستين. على سبيل المثال، أنت تقول إن عملية التنقية أدت إلى التكاثر لأشياء مهجنة، متضمناً أن ذلك المشروع الحديث الذى يستند إلى تنقية ثنائيات وفنات مختلفة، لا يمكن أبداً أن يبدأ فعلاً دون أن يدمر ذاته. لكن كيف يكون هذا؟ كيف يكون؟، لنستخدم كلماتك، إنه "كلما أحجنا أكثر عن أن نتصور المهجنات يصبح من الممكن أكثر حدوث تهجين فيما بينها" (Latour. 1993: 12)، وبالعكس. لماذا إنه فى مجتمعات ما قبل الحديث لا يمكن للتهجين أن يبدأ دون أن يصاحبه اعتقاد فى التنقية؟

ب.ل. B.L

الجملة التى اقتبستها هى فرضية وضعتها لبحث إمبيريقى فى الأنثروبولوجيا المقارنة. إنه لا يزال قيد البحث. لكن يجب أن ندرك أولاً الفرق بين التنقية والتهجين. الشيء الأفضل أن تأخذ مثلاً، لنقل عن المحاوراة الأخلاقية - الحيوية Bio-ethical حول (خلال) خلايا الساق (الجدع) والجنين. إذا عقدت مقابلة مع علماء الأحياء سوف يتحدثون عن القانون، الأخلاق، الديانة، علم الأحياء الجزيئى Molecular Biology، الحاسبات.. إلى آخره. سوف تحصل على قائمة طويلة، طويلة من العناصر غير المتجانسة التى سوف توصل معاً فى نوع من الشبكة المترابطة. إلا أنه مع نهاية المقابلة قد يقول عالم الأحياء "أنا أقدم علماً فحسب، أنا لا أعيا بالأخلاق أو السياسة". وهنا يكمن الفرق بين التنقية والتهجين. التكاثر الأول لكائنات غير متجانسة هو ما أسميه "تهجيناً". إنه العدد من الأشياء الضرورية للقيام بأى بحث جيد فى خلايا الجنين أو الساق (الجدع). الآخر هو إيماءة للقطع (البتر)، إيماءة تغطى، تخفى، تتجاهل، تنحى إلى الخارج عملية التهجين. الآن يتبين - وهذه

حجة صعبة أنا غير متأكد أنني أستطيع إثباتها - إنه العكس إطلاقاً للاتجاه قبل الحديث، الذى سوف يكون مزعجاً جداً بشأن المهجنات Hybrids وصريخاً جداً بشأن تحريمهم. الأمر الغريب بالنسبة للدستور الحديث، كما أسميه، أنه يعطى مزيداً من الحرية لأولئك الذين يمكنهم القول فى آن واحد "أنا أفعل كل هذه الأشياء مع الأجنّة، مع التسويقي، الأخلاق، الديانة"، وأيضاً "أنا لا أعبأ بهذا التكاثر للروابط طالما أنني أقوم فحسب بعملى المحدود فى مختبرى". ما أهمنى طيلة هذه السنوات هو مصدر هذه الحرية - إبداعها، طاقتها، حماسها اليافع - الذى يتّيح انعدام المسؤولية المبيّت، إن جاز التعبير: إلا أن هذا له مقابل. المقابل أنه من الصعب جداً أن تمارس الأنثروبولوجيا مع الحديث بسبب هذا الرد المتأخر للفعل Double-take. هذا ما عنى به بالنسبة للعبارة التى اقتبسناها وقد لا يكون تمّ التأكيد من صدقها تماماً بعد، إلا أننى لازلّت أعتقد انها فرضية مشوقة: الصلة الأساسية بين العمليتين أنه كلما زاد تجاهلك للتجهين، تضاعفت المهجنات أكثر.

إذا نظرت إلى عمل أولريش بيك Ulrich Beck فمن الممتع أن تفهم حجته plea من أجل التحديث الانعكاسى كحجة محكمة للتخلص من هذا التجاهل، من هذا الرد المتأخر للفعل، وهذا ما يسميه "خطراً" Risk. لماذا أنا مهتم للغاية ببيك Beck؛ لأنه يشير تحديداً إلى النقطة التى عندها يجب أن نصف بوضوح الأشياء الخطرة، أو ما أود تسميته الأشياء غير المرتبة أو أشباه الأشياء. لكن: بالطبع، موقفه وكذلك موقفى له ثمنه السياسى، الذى هو تماماً عكس ما لم يدفعه المحدثون، الذى يتمثل فى أننا يجب أن نبطئ. نحن يجب أن نبطئ الإبداع لنحصل على الدعاوى الواجبة للتمثيل السياسى للإبداع. أنا غير متأكد ما إذا كانت فرضيتى قد أثبتت من الناحية الأنثروبولوجية إلا أنها ثبتت سياسياً، لأنها واضحة تماماً من الناحية السياسية إذ أن هذه الصلة المزدوجة بالحديث هى التى تمنع ما نسميه "الحدائث الانعكاسية"، أو ما أسميه "اللا حدائث".

ن.ج N.G

تقول لأن البحث من أجل التنقية ينشأ عنه بالضرورة أعمال ترجمة فإن الحديث لا يمكن أن يبدأ بالفعل. لكن لماذا تُحدد (تُعرف) الحديث ببساطة في علاقته بالتنقية؟ ما الدافعية النظرية لفعل هذا؟

ب.ل B.L

ببساطة التنقية إحدى الآليات العديدة المحققة لأنثروبولوجيا ذواتنا. هناك طرق لا نهائية لتحديد الحدائث، إلا أنه قدرى لأننى أت من دراسات العلم، كان تبني موقف أن العلم أداة جيدة لتقرير ما الحديث وما غير ذلك: أخبرني ماذا تعتقد في العلم، سوف أخبرك من أنت. التنقية أحد طرق التمييز بين الطبيعي، الميت، الحقائق الصامته التي هي حقيقية وبدون معنى في آن واحد، وفي الناحية الأخرى، بشر لهم نوايا، ذاتية، قصدية، مصالح، والعديد من الأشياء في عقولهم إلا أنها جميعها غير حقيقية وذات معنى. نظام غريب أليس كذلك؟ بالطبع إنه ببساطة دستور لأن العالم نفسه ليس مصنوعاً من حقائق واقعية مملئة، من ناحية، وفاعلين يتصرفون عن قصد، من ناحية أخرى. هذه الأشياء لا توجد في الواقع، لذلك فإنها يجب أن يحددها دستور سياسى. يبدو لى (مع أن ذلك ليس تاريخاً بالفعل ولكنه أقرب منه إلى الفرضية) أنه اختبار جيد لتعرف مدى حدائث شخص ما أن ترى حجم الفارق الذى سوف يتقبله هو أو هي بين الحقائق الواقعية ونوايا البشر. للآن، تسير الأمور أفضل جداً من حيث العثور على طريقي خلال العلوم الاجتماعية التي هي حديثة بدرجة كبيرة. إنه محل اختبار حقيقى.

على ما يبدو أن من الأشياء التي تحرص على فعلها على وجه التحديد أن تتغلب على كل الثنائيات التصويرية، بصفة خاصة تلك المرتبطة بالتقسيمات الخيالية بين الطبيعة والثقافة. ألا يمكن هذا لأنك حددت مشكلتك منذ البداية في ضوء ثنائيات معينة (الطبيعة والثقافة، أو التنقية والترجمة) فإنك لا تستطيع أن تحرر نفسك أبداً من تلك المعارضات؟ على سبيل المثال، بالحديث عن مهجنات الطبيعة - الثقافة، ألا تضيء على نحو ما مصداقية للوجود الفعلي للطبيعة والثقافة، ومن ثم تُعزّز بدلاً من قهر الثنائية المتضمنة؟.

ب.ل B.L

ليس لدى شيء ضد الثنائيات، إنه فقط لأننا كعلماء اجتماعيين يجب العثور على ثنائيات مهمة، ليست تلك التي تنتهي بموضوع الدراسة إلى استحالة دراسته. على سبيل المثال، أنا مهتم بثنائية أخرى تلك التي قَدَمْتها في كتابي "سياسات الطبيعة" (Politiques de la nature (Latour, 1999 a): الفرق بين عدد الكيانات التي يجب أن تتصل ببعضها (بمعنى، كم يكون عددنا؟) ومسألة مشاركة عالم شائع (بمعنى، هل يمكن أن نعيش معاً؟) الثنائية بين هذين السؤالين الأساسيين بصورة قاطعة تعد ذات أهمية بالنسبة لي، لهذا فأنا لا أتخذ موقفاً ضد الازدواجية في حد ذاتها وإذا قلت إن ثنائية حقيقية / قيمة أو إنسان / لا إنسان لا تتسجم، لا يعني هذا القول أنني ضد الثنائيات. بالأحرى، إنه لأنني أحاول التخلص من تلك التي وضعت لتجعل الحديث غير قابل للدراسة، هذا كل ما في الأمر.

لكن الأشياء تتغير سريعاً هنا، ويوجد الآن عمل جيد للغاية يقوم به الأنثروبولوجيون أمثال، فيليب ديسكولا Philippe Descola عن الطبيعة والثقافة،

لهذا فتلك الثنائية لم تعد بنفس قوتها من قبل عندما كنت أكتب "نحن لم نكن أبداً حدثيين" **We Have Never Been Modern**. وبالتعامل مع العلاقة (الربطة) بين البشر وغير البشر أحاول أن أفعل شيئاً ما مختلف عن مجرد التمييز بين الفاعل والمفعول، ولكنني أوافق أنه من الصعب طالما يعود الناس إلى الثنائيات القديمة. إنهم قرائي الذين يعززون تلك الثنائيات وليس أنا، ولكن قد يكون هذا لأنني لا أقوم بعمل كاف.

ن.ج N.G

شيء أساسي واحد يطرحه هذا الاتجاه أنه نظرية الشيء **Theory of Object**. هذه النظرية ذات حافة سياسية بصورة واضحة. على سبيل المثال، أنت تتحدث عن "البرلمان" أو "ديموقراطية الأشياء". لماذا هذا؟.

ب.ل B.L

أولاً، بسبب أصل وتاريخ كلمة شيء **Thing**، والتي تعني أيضاً اجتماع (جمعية) **Assembly** أو شيء **Ding** بالألمانية والإنجليزية القديمة. كل الأشياء، إذا جاز التعبير، قد بدأت في تجمع سياسي من نوع ما في دولة شبه قضائية لإدارة شئونها. لهذا السبب أستخدم مصطلح "الحالة الراهنة" **State of Affairs** بدلاً من "حقائق واقعية" **Matter of fact**، وأيضاً لهذا السبب البسيط أقمت دائماً في السياسة تحت رعاية (حماية) الطبيعة. ليست الطبيعة فئة وجودية واضحة، إنها طريقة محكمة وخلافية للاشتغال بالسياسة. عندما جمعت أو حُشدت كالتبيعة، مثلاً، الصفة الوراثية **Gene** في السوسيوبولوجي (علم الأحياء الاجتماعي)، كانت دائماً جزءاً من العملية السياسية. كانت المشكلة أنها كانت ضمنية وكانت الوظيفة

السياسية المميزة للطبيعة لأداء المهمة خارج المجال السياسي الذي ظل محدودًا بالتمثيلات والنوايا الإنسانية. ما أفعله ببساطة هو أن أسأل: إذا كانت سياسية بأي حال، إذن، ما هو الحق الأجل Due process؟ دعنا نتصور الحق الأجل لتلك الأشياء. أنا لا أُنسب تلك الحقائق الواقعية غير السياسية لأنها بالفعل شئون سياسية، أنا أرجع بها إلى حقها الأجل العادي، الذي أعتقد أنه مسئولية المفكرين.

ن.ج. N.G

أنت تتكلم أيضًا عن أشباه الأشياء Quasi - objects وإلى وقت أحدث أشياء متمرده Recalcitrant objects. لكن هل يوجد بالضرورة أي شيء جديد بشأن رؤية الأشياء كأشكال اجتماعية وغير اجتماعية مهجنة؟ خلال حواراتك مع ميشيل سيرس Michel Serres (Serres & Latour, 1995: 200) تسنتكى أن العلم الاجتماعي بات مستحوذًا بالأشياء في حد ذاتها. لكن هل هذا حقيقي تمامًا؟ في عمل كارل ماركس Karl Marx، مثلاً، توجد فكرة أن الإنتاج الرأسمالي يقدر Fetishizes الأشياء (في صورة سلع)، بأن يستثمر من خلالها مجموعة خاصة من العلاقات الاجتماعية، بينما في نفس الوقت إضفاء المادية على البشر مما يجعلهم شديدي الشبه بالأشياء. وبهذه الطريقة سوف يبدو أن علم الاجتماع تحدث عن الأشياء منذ بدايته. هل لا توافق على وجهة النظر هذه؟.

ب.ل. B.L

سلع، يُقدّس، يجعله ماديًا Réification! الكلمات الثلاث أقاومها إلى أبعد حد.... نعم تكلم علم الاجتماع عن الأشياء ولكن بصورة سيئة جدًا. أفكار التقديس Fetishism، والسلع من بين أسوأ الأشياء التي حدثت في علم الاجتماع لفهم الاقتصاد، والرأسمالية، والأشياء. فكرة التقديس تعد تمامًا نوعًا من الوهم الذي

يستحوذ العلماء الاجتماعيون حول وَهْم الآخرين، الأمر الذى زاد من صعوبة الدراسة الأنثروبولوجية للأسواق والسلع وجعلها متعذرة بصورة مستحيلة. بطبيعة الحال، فى الماركسية يوجد اهتمام بالمادية **Materiality** هذا مهم للغاية. لكن كل العناصر المادية متصلة معًا لتكوين البنية التحتية. لهذا فالأشياء موجودة إلا أنها إما قوية للغاية - تؤدى إلى حدوث العلاقات الاجتماعية - أو ضعيفة للغاية، ببساطة تُعقد، تُجمد أو تُضفى المادية على العلاقات الاجتماعية. لم تأخذ الأشياء فرصتها أبدًا فى العلوم الاجتماعية لأنها إما واهنة جدًا (وهذه أيضًا فكرة التقديس حيث يفترض أنها ما يسقطه عليها تمامًا الإبداع الإنسانى) أو قوية للغاية (تجعلك تفعل الأشياء بسببية). لا أعرف عالمًا اجتماعيًا، ربما فيما عدا زيميل **Simmel**، قام بعمل هام بشأن الأشياء القوية أو الواهنة. دائمًا يبالغ فى تقييمها أو لا يُقيم بما فيه الكفاية.

وسطاء الشيء لم يُلتفت إليهم أبدًا، وهو ما ليس مفاجأة، بطبيعة الحال، لأن العلماء الاجتماعيين لديهم مهام أخرى. بصفة خاصة مهام تحريرية أعمتهم عن الاهتمام بالشيء، ولم يُمثل لهم أولوية. لكن فى دراسات العلم، الأشياء فى كل مكان، ليس ببساطة لماديتها، بل على العكس كحالة راهنة خلافية. كما اعتقد أن تقاليد الحتمية الفنية أو الحافز الفنى لم يمثلًا مقاومة للعمل الميدانى الذى نقوم به فى المختبرات الفنية أو المشروعات التقنية. إنها من البساطة بمكان. نعم، تكلمت العلوم الاجتماعية عن الأشياء لكن بصفة أساسية كشاشات عرض خارجية لإسقاط الاجتماعى عليها.

ن.ج N.G

جانب من مدخلك لدراسة الأشياء المستهدف تطوير علم الاجتماع الفيزيقي **Physical Sociology** ليستقر بجانب أو يندمج فيما تسميه علم الاجتماع الاجتماعى **Social Sociology** (Latour, 2000). لكن ماذا تعنى بعلم الاجتماع "الفيزيقي"؟

و"الاجتماعى"؟ وما "الموقف السياسى" الجديد الذى تقول إنه يساهم فى إضعاف التقسيمات بين العلماء الاجتماعيين والطبيين؟

ب.ل.ب

كان هذا إلى حد ما مزحاً بطبيعة الحال. كنت أقارن علم الاجتماع بالأنثروبولوجيا التى لديها الفرصة، ليس فى بريطانيا ولكن فى الولايات المتحدة. ليكون لديها عناصر فيزيقية وثقافية جنباً إلى جنب، تماماً كما توجد جغرافيا طبيعية وبشرية، وفى علم النفس علماء الأحياء العصبيون والمحللون النفسيون يجلسون فى نفس اللجان. لكن علم الاجتماع مختلف عما أسماه زيجمونت باومان Zygmunt Bauman "الحجة (الزريعة) التشريعية" Legislative Pretension - لحل المسألة الاجتماعية باختزال العملية السياسية - ولهذا لم يكن أبداً مهتماً بأن يكون له جانب فيزيقى. وسوف لا يكون هذا إشكالية بدرجة كبيرة، بعد كل هذا يستطيع علماء الاجتماع القيام بكل الأشياء التى يريدونها ولا يعينى هذا كثيراً. إذ لم يتغير الموقف قليلاً فعلاً منذ القرن التاسع عشر. المشكلات اليوم هى كما كانت عليه: عدد العناصر التى هى بمثابة مهجنات وبحاجة إلى دعم سياسى قد تضاعفت. ومن المزعج إلى حد بعيد أن يكون لدينا علماء اجتماع من النوع الاجتماعى يقولون "حسناً، أنا أتعامل مع البعد الرمزي للشئ لكن بالطبع، أنا لا أمس هذا الشئ، وأتركك، عالم الأحياء، عالم الاقتصاد، عالم الوراثة، عالم الفيزياء، القيام بهذا الجزء من العمل لأنه يعنى أنك تحرم نفسك من الدخول فى العمليات السياسية بأى قدر من الأهمية"، ولهذا السبب أنا أقاتل ضد علم اجتماع اللاشئ Object-less sociology وضد تجاهل دراسات العلم - خاصة فى بريطانيا الذى هو مفارقة لأنه المكان الذى أبتدع فيه - لأنى أعتقد أنه أصبح حتمية سياسية.

ن.ج N.G

النظريات الحديثة عن الشيء قد ارتبطت كذلك بأفكار الشبكات والتدفق، لكن يبدو أنك قد أسقطت تلك اللغة من كتاباتك. على سبيل المثال، لقد اعترضت على كلمة "شبكة" Network قائلاً إنها تعني الآن "النقل دون تشويه" و"الفوري" Instantaneous، الدخول بدون وساطة Unmediated لكل جزئية من المعلومات، أو بعبارة أخرى، النقيض تمامًا، لكل ما عنيته أنت سابقاً (Latour, 1999b: 15). بدلاً من هذا، أنت تتحدث عن توبولوجيا (تركيبية) الاجتماعي، وتحول الاجتماعي مما كان أمراً مسطحاً. إقليم، عالم الواقع إلى الانتشار (التداول) Circulation (Latour, 1999b: 19) ماذا تعني بفكرة الاجتماعي كانتشار؟.

ب.ل B.L

لم أستخدم كلمة شبكة بسبب ما أشرت أنت إليه، إلا أنني لا زلت أعتقد أنها مفيدة. لقد غيرت رأيي منذ تلك المقالة التي تستشهد بها، لأنني الآن أستخدم عمل جبرائيل تارد Gabriel Tard. كان يوجد بوضوح تقليدان عند بداية علم الاجتماع: أحدهما، علم اجتماع الاجتماعي، والآخر، علم اجتماع الحركات، التحولات وما أسماه تارد "الأشعة المقلدة" "Imitative rays" (والتي هي ليست كلمة جيدة فعلاً لكنها ترجمة للكلمة المساوية لها في السوء "شبكة - الفاعل" Actor- "Network"). لهذا كان هناك بالفعل عند ظهور علم الاجتماع، على الأقل في فرنسا تقليدان: أحدهما رأى الاجتماعي كجزء خاص من الواقع، يختلف عن الجيولوجيا، البيولوجيا، الاقتصاد، إلخ، والآخر رأى جيداً بالفعل أن ما يهم في الاجتماعي هو نوع العلاقات التي أقيمت. من خلال وجهة النظر هذه، فالاجتماعي ليس مجالاً متجانساً من الواقع يتألف من عناصر اجتماعية، لكنه حراك بين

عناصر غير اجتماعية - جزء من القانون، ممارسة عملية... إلخ، مترابطاً بطرق معينة - ما كنت أفعله مع ميشيل كالون Michel Callon وجون لو John Law معاً حول كلمة شبكة Network هو تنقيح أو إحياء Revive هذا التقليد الثاني. ويتضح أن "شبكة" كلمة تستخدم كذلك مع المجارى، التليفونات، والإنترنت، لذلك حاولت أن أنشغل بنقطة واحدة مع كلمة "جوهر - عمل" Work - net، إلا أنها لم تؤد جيداً تماماً. ما يهم فى كلمة شبكة هو كلمة عمل Work. أنت تحتاج عملاً لتقييم العلاقة (الصلة) Connection. إنها تعنى ببساطة أننا صممنا ما لم يكن موجوداً بالفعل كاحتياط فريد Sui generi من القوات، بينما علماء اجتماع الاجتماعى، الأشخاص الآخرون، يتناولونه تحت مسمى مجتمع Society. ذلك هو الاختلاف بين الحجتين. لكننى لا زلت أعتقد أن كلمة شبكة يمكن أن تستخدم.

ن.ج N.G

بسبب هذا، كيف تقترب الآن من مصطلحات مثل "محلى" Local "عالمى" Global، التى تقول "إنها تعمل جيداً مع كل ما هو مُسطح surface والهندسة، لكنها سيئة تماماً بالنسبة للشبكات والتوبولوجيا (التركيبية البنوية)" (Latour, 1993: 119).

ب.ل B.L

ذلك تماماً الأقدم ومن وجهة نظرى، إنه الجانب الأكثر أهمية لنظريتنا الاجتماعية، وتاريخاً من مقالتى فى ١٩٨١ كتبت عن الليفيانان الكبير The Big Leviathan^(*) (انظر Latour & Callon, 1981).

(*) حيوان بحرى ضخيم يرمز إلى الشر (الكتاب المقدس) - الدولة ذات النظام الديكتاتورى. (المترجم)

إلا أنني لم أقابل أي عالم اجتماعي قد استوعبها. المقياس Scale ليس أحد الأشياء التي يجب أن يقررها عالم الاجتماع، ولكن ما يقدمه الفاعلون أنفسهم في عملية القياس أو التنافس مع بعضهم البعض. يعنى هذا أن "المحلى" و"العالمى" نقطتا انطلاق غير محتملتين تماماً، ليس لأنهما يجب توفيقهما جدلياً كما في فكرة الخلقَة *Habitus*، ولكن ببساطة لأنهما غير موجودين. العالم الاجتماعى مسطح Flat أو إذا رغبت منعدم الأبعاد *Dimensionless*.

لقد حاولت توضيح ذلك في كتاب كتبتَه في باريس، لكن لا يوجد ما يمكن فعله: علماء الاجتماع على ما يبدو تكمن في عقولهم ممارسة التزويم *Zooming* (قريباً وبعداً) من الماكرو *Macro* إلى المايكرو *Micro*، ولهذا، فالملاحظ الأكثر أهمية للنظرية الاجتماعية - ذلك المقياس أقيم، والمواقع تركزت، والعالمى يتركز دائماً في موقع مرموق - تنقلت منهم ببساطة.

ن.ج N.G

إضافة إلى رؤية الاجتماعى كنداول *Circulation*، لقد حُدد الاجتماعى كجزء بدلاً من ككل. بذلك يبدو أنك تعنى عدم وجود الاجتماعى عند مستويات مختلفة من التحليل (ماكرو أو مايكرو)، لأن الكبير لم يكن أبداً أكثر من تبسيط عنصر واحد من الصغير (Latour, 2002: 123). تطورت هذه الفكرة من عمل جيراثيل تارد *Gabriel Tard*، وبصفة خاصة كتاباته عن المونادولوجى (عن التكوينات أحادية العنصر) *Monadology* (انظر: Latour, 2002). ما الذى يثير اهتمامك في عمل تارد *Tard*؟ وكيف يمكن لعمله أن يساعد في تحليل الاجتماعى؟.

ب.ل.ب

تارد مخترع علم الاجتماع بنفس قدر كونت Comte، سبنسر Spencer، دوركايم Durkhiem تمامًا، فيما عدا أنه طُرِدَ لأنه اتَّهم بنفسه (صيغة بعلم النفس) كل شيء - وهو تمامًا عكس ما يقوله. ما يسميه علم الاجتماع هو علم نفس بينى Interpsychology، إنه الاهتمام بكل الكيانات المتداولة التي تمثل بالنسبة له ما يتكون منه الاجتماعي، ولم يقل أبدًا شيئًا عما يجري داخل أو خلال علم النفس Intrapyschology. بصفة أساسية كان اتحادياً (مؤيدًا للاتحاد والترابط) Associationist منذ مرحلة مبكرة جدًا فصاعدًا. كانت لديه فكرة غير عادية (استثنائية) Extraordinary أن ما يعوق التفسير الكامل للاجتماعي هو التمييز بين الماكرو والمايكرو. لقد أقيمت هذه المحاوره لسنوات ولكنني وجدت نفس الشيء عند تارد Tard ولهذا السبب أنا مهتم جدًا به. الماكرو مجرد تضخيم بسيط أو معايرة Standardization للمايكرو، ولهذا فإن دراسة التكوينات أحادية العنصر (موناولوجي) Monadology، إجراء عمل ميداني محلي يكون ممتعًا أو من وجهة نظر تارد Tard أكثر تشويقًا من جمع البيانات الإحصائية. ليعزز تارد Tard وجهة نظره فإنه يشترك مع ليبنيز Leibniz ويطور دراسة موناولوجية - والتي أثرت بالمناسبة في ديولوز Deleuze بدرجة كبيرة.

إنه من الصعب أن تقبل دون اعتراض ما يقدمه العلماء الاجتماعيون؛ لأن ما فعله تارد لم يكن تخصصًا مع الفلسفة، وبطبيعة الحال، بالنسبة لعلماء الاجتماع تعد هذه خطيئة لأن الفكرة أنك لكي تكون علميًا يجب عليك أن تتفصم عن الفلسفة. لم يقم تارد ولا أنا بهذا التمييز.

ن.ج.ن

تحدثت عن ثار تارد من دوركايم، أو فكرة أن "المجتمع لا يشرح شيئًا لكنه يستوجب الشرح" (Latour, 2002). هل ينطبق هذا على الاجتماعي أيضًا، أو هل "الاجتماعي والمجتمع" شيان مختلفان تمامًا؟.

ب.ل. B.L

المجتمع لا يوجد - هذا موقف تارد وموقفي أنا كذلك، بالإضافة إلى السيدة تاتشرز Thatcher's أنت لست بحاجة إلى إضافة المجتمع لأي شيء لتعطي شرحًا. الاجتماعي (كالمجتمع) لا يشرح شيئًا. يبدو أنه يشرح شيئًا فقط من وجهة النظر غير الصحيحة تمامًا للعلماء الاجتماعيين - وهي التي يتمسك بها بورديو Bourdieu بصفة خاصة - أنه وهم ضروري، لأنه إذا أردنا أن نكشف الوهم وراء قوى السوق، الفن، العلم، إلخ... فالناس سوف يعميهم الصدق الذي ستحتاجه لتخفيه بحجاب من الأوهام. ولكن كما قلت مرات عديدة، إن من يحتاجون حجابًا من الأوهام هم علماء الاجتماع وليسوا الفاعلين أنفسهم. إنه تمامًا مثل الأثير Ether في الفيزياء عند نهاية القرن التاسع عشر. عند تحول القرن الماضي تمامًا تعلم علماء الفيزياء كيف يعملون بدون الأثير، يستطيع العلماء الاجتماعيون أن يتعلموا العمل بدون فهم الاجتماعي على أنه مجتمع، لكن ليس فهم الاجتماعي على أنه رابطة (اتحاد)، بالطبع لأن هذه مهنتنا. تعد فكرة المجتمع من بقايا الاستعلاء (التجاوز) في العلوم الاجتماعية الذي لا يعتد بالعقيدة. المجتمع عقيدتهم، استعلاؤهم الأخير، ويؤدي نفس دور الإله كما في بعض أشكال الثيولوجيا الفاسدة تمامًا.

ن.ج. N.G

إن، المجتمع مفهوم متعال (متجاوز) Transcendental أو شبه عقدي Quasi - religious.؟

ب.ل. B.L

نعم، إنه هكذا تمامًا، إنه لا يفعل شيئًا إلا أنه يعيد التأكيد، يعطى راحة معنوية، ويسمح لعالم الاجتماع أن تكون لديه نظرة عامة Overview. إنه يقدم أشياء معنوية ولكن بلا فهم إمبريقي. ولهذا أنا أحاربه.

ن.ج N.G

لكن كيف يكون ما تفعله مختلفًا إلى هذا الحد؟.

ب.ل. B.L

مسئولية العلماء الاجتماعيين، من وجهة نظرهم، قد كانت دائمًا تتوير (تبصرة) الفاعلين وتحريرهم. لهذا، عندما يصبح معقدًا قليلاً من الناحية الفلسفية لأن الفاعلين يفعلون كل أنواع الأشياء غير المألوفة (الشاذة). يحددون مقياسًا، يحددون وقتًا، يحددون الذوات، يدخلون في مناقشات غير مألوفة ومعقدة بالفعل حول المقدسات Divinities، حول قوى السوق إلخ...، ما الذى يفعله العلماء الاجتماعيون؟. إنهم يتجاهلون كل هذه الأشياء لأنهم يريدون تخليص الفاعلين من جهلهم. إذا اعتقد أحد فى الله، يقولون نحن نعرف أن الله غير موجود، ولهذا يجب إسقاط الاعتقاد على شىء آخر. قد يصر الفاعل على أنه يعتقد فى الله، إلا أنه سوف يلقى آذانًا صمًا من العالم الاجتماعى، وتلقى وجودية الله خارج الصورة. عالم الاجتماع سوف يفعل نفس الشىء مع القانون (مجرد تستيف للقوى الاجتماعية)، مع الأشياء الفنية (إنها هنا فقط لإبراز القوى الاجتماعية)، مع الطبيعة العلمية، وهكذا دواليك. كلما كانت لديهم بيانات معضلة يلقونها ويستبدلونها بما يفى بالغرض الاجتماعى. إنه للتخصص الوحيد الذى يفعل هذا، وكله بطبيعة الحال باسم المنهج العلمى.

ن.ج N.G

كيف يمكن التعامل مع هذه المشكلة؟.

ب.ل B.L

أنا إمبيريقى. أحاول أن أتبع ما يقوم به الفاعلون. وإذا فعلوا أو قالوا أشياء معقدة، مثل قولهم إن الله جعلنا نفع، عندئذ أضع الله في الصورة بشكل جاد جدًا وأتبع الأمر حتى النهاية القصوى، ما نوع الوجود الذي يستغرق هذا النوع من الإله، بدلاً من تحية "القوة الحقيقية لله" جانباً باستكانة؟، لأننا "تعلم" بوضوح أنه "لا يفعل شيئاً". هذا الأسلوب قد طُبِّق حديثاً في دراستين رائعتين لعالمين فرنسيين: ألبرت بيتيه Albert Piette وإليزابيث كلافيرى Elizabeth Claverie وعن طريقهما أصبح الله، فاعلاً مهماً جدًا. الله يفعل أشياء ولم يعد ذلك النوع من الوهم الواضح الذي تجعله مهمة عالم الاجتماع يتلاشى. هذان البرنامجان البحثيان مختلفان جدًا، جدًا.

ن.ج N.G

أبعد من هذا، أنت تَمَيِّز بين التجمعات Collectives والمجتمعات (Latour, 1999c). ما الغرض من هذا التمييز؟ وكيف قد يرتبط بنظرية الموناد (الأحادى)؟.

ب.ل B.L

التجمع الأول فى العرف الحديث هو الطبيعة، وتعتبر غير سياسية، والثانى هو المجتمع، بهذه وذلك فقط أصبحا سياسيين، شرعيين ومعنويين بصورة

صريحة. إذا ما تتبعنا مناقشتي، وإذا ما أصبحت الحقائق الواقعية التي لا تقبل الجدل حالة راهنة خلافية أكثر وأكثر، فنحن ندخل مجتمعاً خطراً أو التحديث الثاني، ومن ثم يصبح الحد الفاصل بين التجمعين واهياً. الاجتماعى، كما قلت تماماً، ليس بالشىء الصواب الذى يدرس لأنه لا يوجد شىء فى العالم متجانس بدرجة كافية ليُكوته. أنت لا تستطيع أن تُقسّم أى شىء - شريط تسجيل، صفة وراثية، إلخ - إلى مكوناتها الطبيعية أو الرمزية إلى حد أبعد. لهذا فالسؤال يكون: كيف تجمعهم مرة أخرى ومن جديد؟ وهذا ما أسميه "تجمعاً". لكن المهم فى التجمع هو الفعل "يجمع". كيف تجمع؟

لقد فصلت مناقشتي إلى حد أبعد بكثير لأننى مهتم بمهمة التجميع، وبالسؤالين اللذين طرحتهما من قبل: أحدهما كم يكون عددنا؟، والآخر، كيف نحيا (نعيش) معاً؟. من وجهة نظري، إنها الدعوة إلى الانعقاد Convocation للتجمع هى مسئولية العلماء الاجتماعيين الآن وهو ما أسميه سياسة: التكوين التصاعدي للعالم المشترك. إنه واجب سياسى مختلف عن الماضى، الذى كان خليطاً من التحرر Emancipation والعلمية Scientism. أنا أحاول تجنب هذين الشينين وأتخيل مصيراً للعلوم الاجتماعية منشقاً عن الحديث، لأن علم الاجتماع على وجه الخصوص حدائى Modernist. فى الحقيقة، أنا أحاول ببساطة أن أفهم لماذا جانب كبير جداً من العلم الاجتماعى مجرد نفاية. إنه أمر غامض دائماً بالنسبة لى: كيف ليؤلاء الناس الممتعين فى تخصصات شائقة يتدبرون أمرهم لكتابة كل هذا الحشو الممل غير المفيد على الإطلاق. إنه ليس: لماذا العلوم الاجتماعية ليست علوماً بالفعل؟ ذلك هو هاجس Obsession علماء نظرية المعرفة Epistemologists. أنا ببساطة أحاول أن أفهم لماذا هم سينون بوضوح تماماً؟. لماذا هم بهذا السوء إمبيريقياً؟ لماذا توجد دراسات إمبيريقية مباشرة قليلة للغاية؟ هذا ما يهمنى أنا. أحد الحلول المحتملة، ولا أدعى أنه الوحيد، أنه كلما أصبح الأمر معقداً من الناحية

الفلسفية، الميتافيزيقية، أو الوجودية فعلى العلوم الاجتماعية أن تتوقف وتتحول إلى أسلوب تحررها. إنهم يقولون: هذا الأمر غاية في التعقيد، لنكن متعقلين. بهذه الطريقة، هم يعارضون محاولة الوصف بسبب اللجوء إلى التحرر أو المواءمة السياسية، التي ليست لديهم، بطبيعة الحال، لأنهم محجوزون داخل مبادئهم الجامعية، كأى شخص آخر. إلا أنني أحاول أن أتصور طرعا آخر، والذي سوف يكون، أولاً، علمياً أكثر - سوف يسمح للفاعلين أن ينشروا مبادئهم ونظرياتهم (عن الوجود) - ثانياً، سياسياً أكثر: دعوة الجميع إلى الاجتماع. مثل إيزابيل ستينجرز (Isabelle Stengers)، أنا أصور العلماء الاجتماعيين كدبلوماسيين هذا الجمع، عندئذ، أتساءل: كيف سنفعل هذا؟.

ن.ج N.G

بالنسبة للنصف الثانى من سؤالى، إذا وصلنا الأشياء أو الأحاد معاً ألا يفقد بطريقة ما خصوصيتيها (تفردهما) Singularity؟.

ب.ل B.L

نحن لا نعرف هذا قبل محاولة تجميع الجمع ونتحمل مقابل دعوتهم للاجتماع بالكامل. إذا أردنا كل الأرباب معاً فإنهم قد لا يريدون أن يفقدوا خصوصيتهم (تفردهم). ولهذا تعد فكرة الدبلوماسية (فن السياسة) مهمة للغاية: لتسجيل تلك الخصوصية كلما أمكن ولتجنب التقليل من شأن الاجتماع بأكبر قدر ممكن. على سبيل المثال، كانت الطبيعة أحد طرق التقليل من شأن الاجتماع وكذلك كان المجتمع.

ن.ج N.G

كيف يمكننا إذن، أن نبادر بجمع الأشياء؟.

ب.ل B.L

هذا هو الهدف من عملي عن سياسة الطبيعة (Latour, 1999a). قدمت كتابًا كاملاً عن "برلمان الأشياء" والذي يستفسر عن كيفية تنظيمه. إنه فلسفة سياسية مجردة إلا أنه سؤال هام جدًا. ربما يكون السؤال الأكثر أهمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية. قدمت له إجابة سريعة للغاية مع نهاية القرن الماضي عن طريق دوركايم Durkheim من خلال خليط من التحرر والعلمية. إلا أن هذه الأسئلة أصبحت بطبيعة الحال شائعة جدًا مرة أخرى، وعسيرة جدًا وهذا ما أهتم به الآن.

ن.ج N.G

بعيدًا عن هذا أنت كنت مشاركًا في معرض تصادم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية Iconoclash في كارلسرو Karlsruhe. هل يعد هذا تغييرًا في الاتجاه بالنسبة لك؟ من خلال القطعة التي صاحبته لهذا المعرض - ما تصادم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية؟. نقول إن العرض استهدف تقديم صور، وأشياء، وتمائيل، وعلامات، ووثائق بطريقة توضح صلاتها بـ صور، وأشياء، وتمائيل، وعلامات ووثائق أخرى (Latour & Weibel, 2002). يبدو هذا منبثقًا عن اهتمامك العام بالشبكات وأشياء الأشياء لكن ما اهتمامك بالصور هنا؟ بصورة أكثر تحديدًا، لماذا اهتمامك بالتصادم Clashing بدلاً من تحطيم (تحطيم Iconoclasm بدلاً من Iconoclash)؟.

إنه كان مشروعاً كبيراً جداً. ليس له صلة وثيقة بمناقشات العلوم الاجتماعية التي أجريناها منذ قليل، إنه متصل بدلاً من ذلك باهتمام آخر يخصني - دراسة أنثروبولوجيا الإيماءة النقدية.

ما إن اندمجت في هذه المناقشة حول الاجتماعي، زاد اهتمامي أكثر وأكثر فلماذا يكون النقد الطريقة العادية للسلوك بالنسبة للعلماء الاجتماعيين اليساريين، بما أنني قرأت ماركس Marx وبينجامين Benjamin. لو أنهم يفكرون قليلاً جداً فذلك لأنهم منيكون جداً في فضح (كشف) الزيف Debunking ليذا أصبحت مهتماً بتحطيم الصور في أنثروبولوجيا هذه الإيماءة المجردة لانتهاك الطقوس الدينية Fetishes. وبطبيعة الحال يوجد تقليد تليد لمقاومة تقديس المعتقدات الدينية Iconoclast في العقيدة: البروتستانتية، البيزنطية، الكاثوليكية في مقابل الآخرين، وهلم جرا. هناك تقليد عريق على الإطلاق ومشوق إلى حد كبير وأنا أعرف عنه الكثير منذ هذا المعرض. وتوجد أيضاً حالة الفن الحديث، والمرتبطة كذلك بتقليد مقاومة أيقونية Inconoclastic قوى جداً. وأخيراً، يوجد الجدل في العلم حول النظرية في مقابل الحدس Intuition، وأيضاً الصواب القوي جداً الذي يوفره العلم من أجل كشف المعتقدات الزائفة. من ثم، يوجد مجال ضخم قمنا بتنظيمه في هذا المعرض والبيان المصور. هذا المجال تصادم Clash وليس تحطيم Clasm.

أنا نفسي لا يعني أن أكون مقاوماً للمعتقدات الدينية Iconoclast - على الرغم من اتهامي من بعض العلماء بأنني أحدهم - إلا أنني مهتم باستخدام تحطيم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية Iconoclast كموضوع عام بدلاً من حيلة (ذريعة)، ومحاولة أن أقول شيئاً ما بشأن النقد الذي ليس نقداً. هذا ما يسميه لوك بولثانسكي Luc Bulthanski "علم اجتماع النقد" Sociology of Critique بدلاً من علم الاجتماع النقدي "Critical Sociology". أنا أعتقد أن النقد قد أفرغ نفسه

وخارت قواه. مرة أخرى هذا متطابق مع الاعتقاد في التحرر، مع تحديد معين للعلوم الاجتماعية، ثقة معينة في العمليات السياسية، واعتقاد معين بالتحديث المحتوم. إلا أن أيا من هذه الأشياء لا يزال موجودا، لهذا فإن كل هذه الأسلحة العقلية للعلم الاجتماعي يجب أن تعود. هذا ما حاولت أنا وزملائي أن نفعله في هذا المعرض، والذي كان تجربة رائعة لمحاولة تسطيح Spatialze المناقشات المعقدة. وبالمناسبة، أعمل على تنظيم معرض آخر في ٢٠٠٤ عن مسألة تجميع الأشياء المجمع. لأن السؤال القادم، بعد مسألة النقد، هو "كيف لنا الآن القيام بتجميع المتجمع The Collective"؟، الذي كان بالضبط سؤالك السابق. كيف، على سبيل المثال، تقارن الإجراءات في مجالات مختلفة من اللقاءات العلمية إلى بلابرا Palabres في أفريقيا، على المستوى العلمي جدا؟.

ن.ج N.G

ماذا تعتقد الذي يمكن أن يتعلمه علماء الاجتماع من معرض مثل تصادم المعتقدات التقليدية Incono clash؟.

ب.ل B.L

لقد توقف علماء الاجتماع عن التعلم من مثل تلك الأنواع من الأماكن منذ زمن بعيد مضي! لقد حرموا أنفسهم من الفلسفة، والأدب، والفن. كان هناك عالم اجتماع واحد في المعرض - لوك بولثانسكي Luc Bulthanski - لكنه العالم الاجتماعي الأفضل والأكثر إبداعا في فرنسا. بصرف النظر عنه، لا أعتقد أنه كان يوجد شخص آخر. المعرض في حد ذاته كان غنيا بالأشياء والصور وقضايا الفيلسوف (اللاهوت) (والتي يحتقرها، بطبيعة الحال، العلماء

الاجتماعيون أو يفسرونها اجتماعيًا)، العلم (الذي إما يبجلونه أو يعشقون كرهه)، والفن (الذي يفسرونه اجتماعيًا باستمرار). لكن عندما تُفسر الأشياء اجتماعيًا فإنك لم تعد مهتمًا بالأشياء بعد الآن. لم يكن هذا المعرض لينظم من أجل علماء الاجتماع ولكن للجمهور العام الذي يمكن أن يرفض الاعتقاد في الاعتقاد الذي هم متهمون بالتمسك به! أردت في لحظة ما أن أسمى هذا المعرض "انتقام المحافظين على القديم" **Revenge of the philistines**! أخيرًا، متسع لالتقاط الأنفاس بدون "تفسير اجتماعي"....

ن.ج N.G

في النهاية ما الذي ما زال يجذبك إلى تخصص علم الاجتماع؟ وفي أي اتجاه تفضل أن تراه متجهًا في المستقبل؟.

ب.ل B.L

أنا أميل إلى علم الاجتماع، لكن لا أميل إلى علماء الاجتماع! يوجد شيء يثبط الهمة بعمق في طريقة تفكير علماء الاجتماع بأن من حقهم عدم فحصهم بعناية لبياناتهم. نظرتي إلى علم الاجتماع متأثرة، بطبيعة الحال، بحقيقة أنني أعيش في فرنسا التي أغرقت تمامًا بالدوركايمية **Durkheimism** الأسوأ احتمالاً، التي هي بمثابة علم الاجتماع النقدي لبورديو **Bourdieu** - إنه الأقل انتقادًا في السيادة السوسيولوجية. لكن إذا نظرت إلى عمل بولثاناسكي (الذي اعتاد أن يعمل مع بورديو) إنه علم اجتماع غاية في الإمتاع. حتى في فرنسا يوجد علماء اجتماع جيدون جدًا، جدًا، إلا أنهم يعملون من خلال نماذج نظرية مختلفة تمامًا عن

الدور كإيمية النقدية. ولا يعنى هذا أنهم يعملون فى ضوء نموذجى البسيط عن علم اجتماع الرابطة (الجمعية) **Sociology of Association**. هناك الكثير من مجالات علم الاجتماع الممتعة جدًا.

لهذا نعم، فإنه على الرغم من كل ما قلت، أنا أعتقد فى التخصص. مثل كونت **Comte**، أنا كذلك أعتقد أنه ملكة **Queen** العلوم! أعتقد أن التخصص كتجمع لديه دور جوهري ليؤديه بنفس القدرة تمامًا من الأهمية التى تصورها كونت **Comte** - بطريقة مختلفة جدًا، لكنه مهم تمامًا. بعد كل هذا، ما أراده كونت لعلم الاجتماع كان أنه عليه أن يقوم بهذا العمل الدبلوماسى.

بالطبع، كان رجلًا مخبولًا تمامًا، والمجادلة بأنه على علم الاجتماع أن يراقب (يشرف على) كل العلوم كانت مثيرة للضحك. لكن فكرته عن علم الاجتماع أن يكون رئيس المراسم (التشريفات) للتجمع (لنستخدم مصطلحى) كانت صائبة. لهذا، أنا أثق فى علم الاجتماع بنفس القدر تمامًا كما فعل كونت، لكن لأسباب مختلفة (عنه) جدًا.

أنا أعتقد أن علم الاجتماع مهم جدًا، لكننى لا أفهم لماذا هو محدود باستمرار!؟. أحد القيود، أعرف، أن مصدرها أفكاره الشاذة عن العلم، لكننى أعتقد أن هذه قد تم التغلب عليها إلى حد ما من خلال دراسات العلم. قيد آخر، مصدره فكرة الاجتماعى أعتقد أن علم اجتماع الروابط (الجمعيات) يتغلب على هذا العيب أيضًا. لهذا، أنا أعتقد أننا نحرز بعض التقدم. قد يكون ما نفتقده الآن نوعًا جديدًا من الأرقام، نوعًا جديدًا من البيانات الكيفية. عليك، عند مرحلة ما، أن تكون قادرًا على الحصول على نوع مختلف من الأعداد لنفس المهام التى اعتادت الإحصائيات أن تمنحها علم الاجتماع عند بداية هذا القرن. هذا هو العامل المحدد الآن، لكننى أثق كثيرًا فى التحول الرقمى **Digitalization** الذى يلقى الضوء على أو يُحوّل

الصلات (الروابط) الاجتماعية إلى مادية بطريقة قد تكون مستمرة جدًا من أجل منح علم الاجتماع الكيفي قوته الكمية. لهذا، أنا واثق جدًا في علم الاجتماع، إلا أنه لا يمكن أن يظل رهين الخمسينيات أو في أطلال الماركسية المحطمة. إنه لا يمكنه أن يستمر يستخدم ذخيرة معدومة، التي وإن كانت مهمة مع بداية القرن العشرين، بين الحروب ومن أجل إعادة البناء بعد الحرب، فقد استنفدت ذاتيًا.

REFERENCES

- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1999a) *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1999b) 'On Recalling ANT', in J. Law and J. Hassard (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
- Latour, B. (1999c) *Pandora's Hope*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2000) 'When Things Strike Back - A Possible Contribution of Science Studies'. *British Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 1, pp. 105-23.
- Latour, B. (2002) 'Gabriel Tarde and the End of the Social'. in P. Joyce (ed.) *The Social in Question: New Bearings*. London: Routledge.
- Latour, B. and Gallon, M. (1981) 'Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So', in K. Knorr and A. Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Latour, B. and Weibel, P. (eds) (2002) *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Serres, M. and Latour, B. (1995) *Conversations on Science, Culture and Time*.
Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

الفصل الخامس

المعلومات مفعمة بالحياة

سكوت لاش

دن.ج N.G

كتابائك عما بعد الحداثة، وتحديداً "علم اجتماع" ما بعد الحداثة *Sociology of Postmodernism* (Lash, 1995) مشهورة جداً. كذلك من أوائل إلى وسط التسعينيات على ما يبدو أسقطت فكرة علم اجتماع ما بعد الحداثة من أجل نظرية التحديث الانعكاسي *Rflexive Modernization*، لماذا كان هذا؟

س.ل. S.L.

لم أفعل أبداً بالفعل. أنا كتبت فصلاً في كتاب التحديث الانعكاسي مع أولريش بيك Ulrich Beck وأنتوني جيدنز Anthony Giddens، لكنني أسقطت أبداً فكرة ما بعد الحداثة. كنت مؤلفاً للتحديث الانعكاسي (Beck, Giddens, and Lash. 1994)، ولكنني كنت دائماً الرجل المنعزل بعيداً. الآن لا أرى نفسي كثيراً كالرجل الغريب. أرى تشابهات كثيرة بيني وبين أولريش بيك، ومختلف قليلاً مع أنتوني جيدنز. أعتقد أن جيدنز قد تحرك فيما بعد نحو موقف ليبرالي جديد *Neo. Lidenal position*، وإلى موقف إجماع عالمي بالنسبة للعلاقات الدولية. بمعنى أن، جيدنز سوف يبدو مشتركاً مع ديفيد هيلد David Held كنوع من الموقف الهابرماسي *Habermasian*، الذي يبرر التدخل العسكري لصالح الديمقراطية في حالات عديدة جداً. كتاب بيك Beck الأخير، من ناحية أخرى شجع السلام الدائم الكانتوني *Kantian*. يعارض هذا ذلك النوع من الإجماع العالمي الاتجاه الذي وجد في، لنقل، رؤية هابرماس Habermas المغايرة للشعوب كأنها متصلة في نوع من المعاهدات المترابطة. لهذا فإن موقف جيدنز وهيلد يمكن استخدامه لتبرير ذلك النوع من السياسة الخارجية لبوش - بلير Bush-Blair، بينما موقف بيك يكون أقرب لموقف "أوروبا القديمة" *Old Europe*. في هذا السياق أنا أتفق مع بيك.

لكن بالعودة بعدنذ أرى أن بيك وجينز كأنهما متماثلان تماما وأنا الشخص
المختلف. كانا هما الاثنان الحداثيين، وأنا كنت ما بعد الحديث. بمعنى، أنهما كانا
الاتجاه السائد أكثر منى. نظرية جينز كانت أنه يمكن أن يكون لديك المقدمة
الصغرى Subsumption للا عقلانية عن طريق العقلانية بطريقة أو بأخرى. لدى
بيك دائما فكرة قوية للعواقب غير المقصودة وأعتقد أنني انتقدته لكونه يشبه جينز
إلى حد كبير، الذي كان غير صائب. نعرف الآن أنه عن طريق جينز هناك العديد
من العواقب غير المقصودة، على الرغم من أنني أعتقد أنه جزئيا من تأثير بيك. فى
الوقت نفسه، كنت مهتما بالأبعاد الجمالية Aesthetic والتفسيرية (التأويلية)
Hermeneutic للانعكاسية. إلا أن التحديث الانعكاسى لم يكن تماما إذن مساهمتى
الرئيسية، كما فى نفس الوقت الذى قدمننا فيه، أورى Urry وأنا، اقتصاديات
العلامات والفضاء. (Economies of Signs and Space (Lash and Urry, 1994)

لهذا لا أعتقد أنني كنت ما بعد الحداثى فى هذا الوقت، على الرغم، أنني
لست بالتحديد ما يعنيه المصطلح إلى حد كبير.

ن.ج N.G

لهذا لم تشعر وقتها أن أشكال تفكير ما بعد الحديث - أعنى بها عمل
مفكرين أمثال ليوتارد Lyotard وبودريلار - قد فقدت بعضا من جاذبيتها الفكرية؟.

س.ل S.L

لا، أنا لا أعتقد أنها فقدت جاذبيتها الفكرية، ولكننى لا أود تسميتهم ما بعد
الحديث فى حد ذاته. بالنسبة لى، التحديث الانعكاسى لم يكن بالكتاب المهم.
اقتصاديات الإشارات والفضاء أكثر أهمية بكثير ونُشر قريبا من نفس الوقت.

هناك، لديك نزوة قوية لتدفقات المعلومات ولأنواع أخرى مختلفة من التدفق. توجد تقريباً فكرة معلوماتية فيما يخص فكرة التدفق هناك وهي مهمة بالفعل. قد يراها بعض الناس ما بعد حداثة لكنني لا أعتقد أنها كذلك بالضرورة. من هذا الكتاب فصاعداً، المعلومات أو مجتمع المعلومات سوف يكون بالنسبة لى بنفس قدر أهمية ما بعد الحدائة. بالنسبة لى - قد أكون مختزلاً - تحدد ما بعد الحدائة بعمارة ما بعد الحديث، وأنواع معينة من الآثار الفنية Pastiche. وتلك الأنواع من الآثار الفنية والعمارة هي خليط غير منظم Mishmash من أشكال بائدة. ليس لها صلة بقوة الرغبة، بخطوط الانطلاق، بالحياة والطريقة التي نعيشها اليوم.

إلا أنني أود ألا أقول إن كتابات بودريلار، وليوتارد مثل هذه، لأنها تتسجم أكثر بكثير مع ما جرى. بالنسبة لى كان ليوتارد أكثر أهمية بسبب خطابه Discours، ومظهره Figure (Lyotard, 1971) وعمله عن الاقتصاد الليدى Libidial economy (Lyotard, 1993) عنه بالنسبة للأخلاق المهنية Ethics. فكرة الدلالة المجازية Figural Signification وربما القوة المجازية فى كتابى "علم اجتماع ما بعد الحدائة" جاءت من ليوتارد. وبودريلار، من جانبه، كان منشغلاً بدرجة كبيرة بنظرية الإعلام وفناني الإعلام فى التسعينيات، لكن تحول ولاؤهم الآن كثيراً جداً إلى ديروز Deleuze وجواتارى Guattari. بكل تأكيد ديروز مفكر عظيم وبودريلار ناقد ثقافى مبدع جداً أكثر. لكن رغم أنه غير مسابر الآن، أعتقد ان بودريلار لا يزال لديه الكثير من الأشياء ليقولها عن المستهلك، الثقافة، الماركات (العلامات التجارية) والإعلام. أفكاره عن "قيمة العلامة" "Sign" "Value"، عن الأشياء ذات الدلالة (بمعنى أنها ليست تعبيرات Representations)، عن الواقع المبالغ فيه Hyprreality وما زالت غنية بمضامينها بصورة مدهشة. لكن ما يسمى - عن القارة وبصفة خاصة فى ألمانيا

وهولندا - "نظرية الإعلام" أو النظرية غير الخطية **Non-linear theory** هو الآن إنعاش كبير جدًا للمذهب الحيوي. **Vitalism** إنه بطبيعة الحال، ديلوزيان **Deleuzian** وقد أعاد بيرجسون إلى وسط الساحة. إنها سوف لا ترى نفسها بعد الحدائى. بعد الحدائى مصطلح سمح للخطاب الأكاديمى أن يدخل حوار الحياة اليومية. فى الأسبوعين الماضيين، على سبيل المثال، (March 2003)، أشار الصحفيون إلى تصميم دانيال ليبزكايند **Daniel Libeskind** لموقع مركز التجارة العالمى ومتحفه اليهودى على أنه ما بعد حدائى، بمعنى أنه تاريخى ويحكى قصة. روبرت كاجان **Robert Kagan** أشار إلى السياسات الأوروبية الخارجية وافترضاتها الكانطية **Kantain** العامة عن السلام الدائم على أنها ما بعد حدائى، مقارنة بالحدائية الهوبزية **Hobbesian** (نسبة إلى هوبز **Hobbes**)^(٩) للولايات المتحدة. ومع ذلك أين يترك هذا من عمارة وحضرية تدفق المعلومات وكما كانت تدفقات غير خطية (مثلاً، فن عمارة مماثل لافتراضات تدفق أورى **Urry**) وكتابى "اقتصاديات العلامات والفضاء" **Economics of Signs and Space**، ومؤخرًا كتابى "تقد المعلومات"، **Critique of information** (Lash, 2002).

هذه ليست فكرة سرديّة **a la libsekind**، وبالتأكيد ليست الحدائى الكلاسيكية لنورمان فوستر **Norman Foster** وريتشارد روجرز **Richard Rogers**. أنا سوف لا أسمى هذه ما بعد حدائى، ولكن سأستخدم بدلاً منها مصطلحات مثل "معلوماتية" **Informational** "غير خطية" **Non-linear** أو حيوية الاتجاه **Vitalist**. فى الحقيقة، حديثًا جدًا قد استخدمت مصطلح "المذهب الحيوي" **Vitalism** وليس ما "بعد حدائى". أنا لست ضد ما بعد الحدائى تمامًا، لكن مفاهيم مثل "اتصال" **Communication** "معلومات" **Informtion** "الحياة" **Life** و"الإعلام" **Media** تقوم الآن بنفس العمل الذى أدته ما بعد الحدائى لى فى أواخر الثمانينيات.

(٩) فيلسوف إنجليزى (توماس هوبز) (١٥٨٨-١٦٧٩) أيد الحكم الملكى المطلق.

تقول إن "اقتصاديات" العلامات (الإشارات) والفضاء "كان الكتاب الأكثر أهمية بالنسبة لك من التحديث الانعكاسي" ماذا كانت العلاقة بين هذا العمل والأسبق "نهاية الرأسمالية المنظمة" (Lash and Urry, 1987)؟

"نهاية الرأسمالية المنظمة" **The End of Organized Capitalism** كان حول التجزئة **Fragmmtation** بمعنى أنه كان مرتبطًا بإشكالية التخصص المرن للتحويل من المرحلة الفوردية **Fordism** إلى ما بعد المرحلة الفوردية **Post-Fordism**. التخصص المرن يركز على التفكك (اللا تكامل) الرأسي، الشركة ذات التسلسل البيروقراطي خارجية المصدر **Outsourcing**. نحن نرى أنه كمثال للتجزئة (التقسيم): تفكك المؤسسات والتنظيمات. من اتحادات التجارة إلى دولة الرفاهية للأحزاب السياسية الجماهيرية للأسرة. اقتصاديات العلامات والفضاء، في نفس الوقت يدور حول التدفقات **Flows**. إنه يتعلق بالتدفقات التي تنتج عن تفكك المؤسسات والبناءات. ترتبط إشكاليته أكثر بكتابات مانويل كاستي **Manuel Castells**. بكتاب ديفيد هارفي "شرط ما بعد الحداثة" **(Harvey, 1989) Condition of Postmodernity**، أو عمل أرجون أبادوري **Arjun Appaduri**. المهم أن هارفي (في ذلك الكتاب) وأبادوري (في مقالته الشهيرة حول الإعلام المسنول)، الصورة الفنية **Technospace**، إلخ (Appaduri, 1995) اقتربا من كتابنا "نهاية الرأسمالية المنظمة". تدفقات **Flows**، يبدو أنها تنتج عن التجزئة. الصلة (الرابطة) الأكثر أهمية بالنسبة لي، ربما يكون الفصل المتعلق بثقافة الصناعات في اقتصاديات العلامات والفضاء، والذي التصق واتصل بكثير من الناس. قمنا بدراسة مؤسسة نفيلد **Nuffield Foundation** عن ثقافة الصناعات في لندن وبحثنا

عن التجزئة الرأسية أو التخصص المرن، لتقافة الصناعات - الاستلهاج الخارجي **Outsourcing**. وذلك النوع من الأشياء. من ثم عند القيام بها ركزنا على نحو ما، أولاً، على السلع ذات الماركات القيمة - **Brand Value** والتي تشبه قليلاً قيمة - العلامة لبودريلار **Sign-Value**، وثانياً، على طريقة تدفقها. انتقلنا من النوع المشكوك فيه - المتعلق بالشركات الصغيرة الناتجة عن "التجزئة الرأسية" - إلى، نفس العينة القليلة، إشكالية الماركات، قيمة العلامة، والتدفقات. وهذه الإشكالية الثنائية كانت أقرب للأفكار الرئيسية لاقتصاديات العلامات والفضاء، على الرغم من أنها قد لا تكون مطورة بالكامل. فيما وراء هذا، فإن عملي يتعلق بمنطقتين استمرتا طوال العقود القليلة الماضية: أحدهما عن التجزئة، والآخر عن اللاتباين **De-differentiation**. التجزئة كانت الفكرة الرئيسية **Theme** لنهاية الرأس مالية المنظمة. بينما فكرة اللاتباين توطدت في "علم اجتماع ما بعد الحداثة" الذي يفهم التحديث كعملية تباين، وما بعد الحداثة كعملية لا تباين (تمثال). بطبيعة الحال، نحصل على اللاتباين في مناقشة بودريلار. لكن، حركة - الصورة **Movement- image** لديلوز (وبيرجسون) تدور حول اللاتباين لما كان أصلاً في مجال حيوية الصورة **Spirit- image**، وما كان في مجال خلافة الحركة. فكرة الحركة هذه كتدفق متمائل (غير متباين) كانت رئيسية لاقتصاديات العلامات والفضاء، وأعتقد أيضاً للأفكار مجتمع الشبكة وكذلك لنظرية عامل - الشبكة **Actor- network Theory**. إنها جزء ومجموعة من إشكالية الحيوية. وهذه هي الخطوة الهامة التي اتخذها هارديت **Hardt** ونيجري **Negri** (2001) في "الإمبراطورية" **Empire**. حيث قصرا إشكالية التدفقات - عن طريق ديلاوز **Deleuze** - في نظرية الحيوية كاملة النضج، التي تصبح فيها تدفقات الحياة التدفق الرئيسي الحاكم. كتبت، في فترة أحدث، عن التجزئة في الاستلهاج الخارجي للذاتية نفسها. هذا استلهاج خارجي للخبراء مثل، المحللين النفسيين، المدرسين الشخصييين، جراحی التجميل. إنه أيضاً استلهاج خارجي للموضوع بالنسبة

للتدفقات: إنه حيث يصبح جريان Flux الذاتية مخلذا (أبدياً) كتدفق. هذا يتصل بالطبع، بصورة هامة بتجسيد (تبرير) Externalization ماكلوهان Meluhan للجهاز العصبي بالشبكة العصبية للقرية العالمية. تتحدث سيليا لورى (1997) Celia lury فى هذا السياق عن "ثقافة الجراحة الترقيعية" Prosthetic Culture لكن بالنسبة لى، فالاستلهام الخارجى للذاتية أصبح فى نفس الوقت لا مبالاة جديدة للذات، انطواء للذات فى التدفقات. هذا، بطبيعة الحال، لا يعنى أن التدفق هو السائد ولا وجود للثقافة. التدفقات العالمية الجديدة تقوى، كما كانت، من خلال تكوين بناءات صغرى Microstructures عالمية بارزة (Karin Knorr Cetina)، أو بناءات طبيعية أكبر إلا أن هذا يكون من خلال استواء أكثر عمومية للتلازم. فهى الابتدائى للتلازم Immanence كان فى التمييز المضاد للتجاوز Transcendence. واجهت هذا كطالب لمرحلة الدكتوراه عند قراءة "بناء الفعل الاجتماعى" Structure of Social Action ، تالكوت بارسونز (Parsons. 1967)، لكن أود الآن أن أتحدث عن التلازم من خلال ديلوز Deleuze.

ن.ج N.G

أود الرجوع إلى كتاب "التحديث الانعكاسى" للحظة لتحديد موقع فكرى. فى خلاصة هذا العمل (Beck, Giddens and Lash. 1994: 1999) تجادل بأن الحوارات بين اليسار واليمين الذى يميز النظرية الاجتماعية فى الستينيات والسبعينيات فوجئت عن طريق معارضة جديدة بين الفهم العقلانى أو العلمى من ناحية (على سبيل المثال الماركسية الألتوسيرية) Althusrian Marxism، والرؤى الثقافية أو التأويلية (لمارى دوجلاس Mary Douglas وجاكييه ديريدا Jacquen Derrida كما تقول) من الناحية الأخرى، أين تضع كتاباتك من خلال هذا التعارض؟.

س.ل.ل S.L

يعد عملي توليفة مسلية من التدفقات والأنظمة غير الخطية من ناحية، ونوع معين من تأويلات الاسترجاع Retrieval (من ريكوير Ricoeur) من ناحية أخرى. ولهذا، ولأكون أميناً من المحتمل ألا يتدرج عملي تحت أي من المعسكرين. توجد تأويلات الاسترجاع في "حادثة أخرى" Another Modernity عقلانية مختلفة (Lash. 1999) A different Rationality، لكنني أعتقد أن معظم عملي يدور حول التدفقات Flows، الخلل التنظيمي Disorganization، التلازم Immanece، الانهيار Collapse، واللاتباين De-differentiation. من ثم فإنها لا تتوافق تماماً في ذلك التجاور Juxtaposition، ما عدا أنني مهتم، إلى حد معين، في تأويلات الاسترجاع والذاكرة.

ن.ج.ن N.G

إلا أنه يبدو أن إطار عمل من الفهم التأويلي (التفسيرية) والعملي يدعم قراءتك للنزاهة السوسيولوجية. وبصورة أكثر تحديداً، يبدو هذا مستمراً مع قراءتك للفلسفة النقدية لكانط Kant. في "حادثة أخرى" "عقلانية مختلفة" (1999: 116 - 17, 167) استطرقت بعدد من الأسطر من الفكر الاجتماعي عن الفاصل الذي وضعه كانط بين الفهم Verstand (ما يسمى فيمياً، على الرغم من أنه ليس بمعناه التفسيرية) والتفسير (التبرير) Vernunft (الأفكار أو قيمة التبرير). من خلال الأسبق (رغم التوسط عن طريق الكانطية الجديدة)، نقول يأتي الفكر الوضعي لدوركايم، بينما يبرز من الأخير علم الاجتماع التأويلي والفلسفة الحيوية Lebensphilosophie لنقل لكل من ديلتاي Dilthey وزيميل Simmel. ويبدو أن فيبر Veber يقع في مكان ما بينهما. هل هذه قراءة صحيحة لموقفك؟.

سوف لا أقول إنه موقف لكننى أعتقد أنك فهمتني تمامًا. تعنى **Verstand** الفهم بينما **Vernunft** تعنى التبرير (السبب) - الإله، الحرية، الشيء فى ذاته **The thing-in-itself**. بكل تأكيد جاءت التأويلات (التفسيرات) والفينومينولوجى يعثرون على الشيء ذاته من خلال نوع ما من الاختزال المتجاوز **Transcendental**، بطريقة أو بأخرى. بدأ هذا مع هوسرل **Husserl**. وحقًا أيضًا بالنسبة لبيدجر **Heidegger** بدرجة أكبر فى الاختزال العالمى، كما أن ديريدا **Derrida** وليفيناس **Levinas** لهما جذورهما فى الفينومينولوجى. فكرة الاختلاف فى التفكيك **Deconstruction** فينومينولوجية أساسًا، كما أنها أوسع (أرحب) من فكرة الاختلاف فى المذهب الحيوى **Vitalism** لديلوز **Deleuze**. يوجد جاذبية واستحواذ مطلق بالشيء فى ذاته، حتى فى شوبنهاور **Schopenhauer** استطراد فى كتابته عن جورج زيميل **G.Simmel**، والآن أنا مقتنع أن المذهب الحيوى أو الفلسفة الحيوية لا تنتمى إلى أى معسكر لكن فى "حادثة أخرى"، عقلانية مختلفة نحيث بالفعل الفلسفة إلى الجانب التأويلى. وضعت حدًا بين الفلسفة الحيوية (المذهب الحيوى **Vitalism**) فى جانب، والفلسفة الوضعية فى الجانب الآخر وفيبر **Weber** فى الوسط وزيميل مع الفلسفة الحيوية، والذى ربما كان صوابًا، ودوركاييم مع الوصفية، وهذا صائب جزئيًا. الفينومينولوجى والتأويلية لدى بيدجر **Heidegger**، جادامر **Gadamer** أو ريكور **Ricoeur** جاءت بالفعل من التبرير **Vernunft** لأنهما يحاولان تكوين وجهة نظر عن الشيء فى ذاته. وقد فُتتًا واستحوذت عليهما الفكرة كما فى الرومانسية **Romanticism** - لكننى أعتقد أن الفلسفة الحيوية تستوجب أحادية **Monism** رصينة. كل من الوضعية والتأويلية لهما افتراضات مزدوجة، وكل منهما يختلف مع الآخر إلى حد معين. إلا أن الفلسفة الحيوية لا تقبل الحد الفاصل بين الفهم **Verstand** / والتبرير **Vernunft** فى حين

يقبل كلاهما ذلك. ومن ثم، فإن ما يأتي من الفلسفة الحيوية، مثلاً نظرية الإعلام، ولكن أيضاً بعضاً من نظرية الشبكة **Network Theory**، وبعضاً من لاتور **Latoure** ونيجري **Negri**. يتضمن هذا قليلاً من الثورة في مجال علم الاجتماع، والذي يجب أن يحدث الآن (وإلا يصبح علم الاجتماع غير مناسب بصورة متزايدة). الثلاثة فصول الأخيرة "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" تنتهي بانتهيار الفاصل بين الفهم/ والتبرير، بينما أتحدث عن مادة معلوماتية مع كل من فيريليو **Virilio** وبينجامين **Benjamin**. إلا أنني لا زلت أعتقد أنه فاصل له فائدته.

ن.ج N.G

هناك مشكلة أخرى تعاملت معها إنها التفاعل بين النظرية الاجتماعية والثقافية. تقدم كتاب "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" في النظرية الثقافية بنفس المستوى تماماً ككتاب في علم الاجتماع - أيضاً أنت أستاذ في علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات الثقافية في كلية جولد سميث **Goldensmiths** بجامعة لندن. هل تجد أي توتر بين اهتمامات النظرية الاجتماعية والثقافية؟ وكيف ترى إمكانية مبادرتنا اليوم للتمييز بين الاجتماعي والثقافي إذا كان هذا ممكناً أو مرغوباً؟.

س.ل S.L

ربما يكون الشيء الأكثر إمتاعاً الذي أستطيع القيام به هو عدم الإجابة تماماً عن السؤال ولكن الاقتراب منه على الهامش. مقدمة "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" كانت حيلة إلى حد ما. حيث حاولت جذب القراء من كل صوب. إلا أنها لم تكن عوناً إلى حد كبير عندما قرأ الناس الكتاب كما أراد. لكنني حسب اعتقادي أعتبر نفسي عالم اجتماع. وأنا كذلك بالفعل. إذا عملت مع مُنظِّرين معماريين أو إعلاميين، إذن أنا عالم الاجتماع الذي يرجعون إليه، وكتبني في المكتبة في

تصنيفات علم الاجتماع أو النظرية السوسولوجية. لقد أوقفت عدم تحديد هويتي بعلم الاجتماع وهو ما كنت أفعله قليلاً في السابق. أصبحت مهتماً مرة أخرى بجورج زيميل **George Simmel** وجبرائيل تارد **Gabriel Tarde** منذ العام الماضى تقريباً وهو ما عاد بي إلى علم الاجتماع. أكثر من هذا أن برونو لاتور **Bruno Latour** وموريزيو لازاراتو **Mourizio Lazzarato** جعلاني أعتقد أنه يوجد نوع ما من علم الاجتماع الأوحد **Monist** الذي يجب ألا يكون علماً وسطاً **Mediology** فحسب. وبالنسبة للتوتر بين النظرية الاجتماعية والثقافية أنا بالفعل لست منزحاً بشأنه. أنا أحاول فقط أن أنشئ مركزاً بكلية جولد سميث دون الحاجة إلى عدد كبير جداً من علماء الاجتماع به. خلاف ذلك لن يكون مركزاً للدراسات الثقافية. لكنني مسرور لكوني عالم اجتماع، ولن أنكر.

ن.ج N.G

لكن ما الجاذبية المستمرة لك في علم الاجتماع؟ هل لا تزال تشعر أنك تعمل في مجال النظرية الاجتماعية؟

س.ل S.L

أفترض أني أكون، حتى لو لم أشعر بأنني هكذا. نتحدث بطريقة هزلية عن النظرية الاجتماعية دون فكرة أصيلة عن الاجتماعي. لقد تغير، هناك وساطة شاسعة في كل شيء. أفترض أن الكلمتين اللتين سوف أستخدمهما لوصف ما يجري هما الإعلام **Media** (أو التوسط العام **General Mediatization**) والاتصال **Communication**. كل شيء أصبح اتصالاً بطريقة ما، بما في ذلك النظرية اللاخطية بوحداتها (مفرداتها) المتواصلة أو مهما شئت تسميتها. لقد قلت

إن علم الاجتماع لم يكن يتعايش مع هذا، لكن كثير من علماء الاجتماع يتعايشون، بالنسبة لى، فإنها مسألة إعادة القراءة المبدعة - على سبيل المثال، أقرأ كثيراً الآن لبك Beck فى موضوع النظم اللا خطية Non-linear Systems، لاتور Latour فى موضوع السطح العام للتلازم وشبكات الفاعل. أعتقد أن المجتمع أصبح متشابكاً بطريقة كبيرة، وهذه الشبكات عبارة عن علاقات وسائطية (غير مباشرة) Mediated بدرجة كبيرة، حيث لديك وسائل إعلام تقنية تربط الناس حتى فى وسائل المواصلات. لا يوجد فى الواقع مفر من هذا. لا نستطيع أن نتحدث عن الإعلام والمجتمع بعد ذلك لأن الإعلام فى المجتمع. ربما أنه الإعلام أو مجتمع وسائطى حيث تبدلت فيه العلاقات الاجتماعية بصورتها القديمة بعلاقات اتصالية بدرجة أكبر. إلا أنه ما يبدو غالباً إلى حد كبير أن علماء الاجتماع هم الذين يدركون هذا اليوم أيضاً. وتفسيرى هو أن بيك Beck ولاتور Latour فى ذات الوضع إلى حد بعيد. وكاستل Castells (2000) أيضاً عن طريق الصدفة بكتابه "ظهور المجتمع الشبكي" The Rise of the Network Society والذى لم يتم بتتظيره فى الواقع. لكننا يجب أن نحذر أيضاً ألا نفهم المجتمع على أنه شبكة عامة من التدفقات. وبناء على إلحاح كارين نور سيتينا Karin Knorr Cetina، توجد أنساق أصغر (مايكرو) Microstructures بارزة - مثل الأسواق الجديدة - ليست شبكات على الإطلاق. يوجد بدلاً منها سلاسل هرمية عالمية موسومة - لنقل، مثل نيكى Nike، أو ديزنى Disney - الممتدة عبر تكامل أفقى عالمى ورأسى أيضاً حتى نقطة البيع. هذه ليست شبكات.

ن.ج. N.G

أنت نفسك تتحدث عن حداثة أخرى وعقلانية مختلفة (Lash, 1999). ما الذى يجب أن تكون عليه هذه الحدائفة وهذه العقلانية؟.

إنه كان عنواناً استفزازياً ذلك الذى وصلت إليه مع محرر بلاكويلز Blackwells آنذاك. حصلت عليه من كتاب أعتقد أنه بعنوان "عدالة من؟ أى عقلانية؟" *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). عنيت بحداثة أخرى، الحدائثة التى تختلف عن العقلانية ونظرية المعرفة *Cognitivism*. كما عنيت أيضاً شيئاً مختلفاً عن الحدائثة الجمالية *Aesthetic*. والتى غالباً ما تكون مجردة تماماً. ما عنيته بدلاً من هذا فكرة ما من الأساس *Ground*: شيئاً ما ينبعث من النقد الرومانسى للمذهب العقلانى. بالنسبة لى ربما يكون المنظرون الرئيسيون: هيدجر *Heidegger*، وهيجل *Hegel* وجادامر *Gadamer* كان هناك شئ ما من الأساس، من "الحياة - فى - العالم" "*Being-in-the-world*" لىؤلاء المفكرين التى كانت جزءاً لا ينفصم عن (جوهر) الحدائثة. أنا حاولت استرجاع هذا فى الكتاب - اليوم - وحتى نهاية الكتاب فى مناقشتى لوالتر بينجامين *Walter Benjamin* - الحدائثة الأخرى كانت الأكثر حضوراً بالنسبة لى فى تصور الذاكرة، سواء فردية أو جماعية. هذه الذاكرة إنسانية بالنسبة لى. "العقلانية المختلفة" فى العنوان ليست لا عقلانية ولها منطقها (مبررها)، مع أنه ممكن أن يكون منطق المماثلة *Analogy*.

هل يوجد موقف هيجلى يعزز هذا المشروع؟ لأنه خلال "حدائثة أخرى، عقلانية مختلفة" يبدو اهتمامك باستهلال مسافة *Space* ثالثة على سبيل المثال: بين أو وراء انفعيم *Verstand* أو التبرير *Vernunft* تجاه ما يمكن تسميته الجمالى *Aesthetic*، أو بين أو وراء الخطاب *Discourse* والشكل *Figure* نحو الإحساس *Sensation*. نتحدث فى مقدمة هذا العمل عن "الوسط المهشّم" *Broken Middle*، هل تحاول بطريقة ما أن تستدعى هذه المنطقة؟.

شيان مختلفان يحدثان هنا. معظم الكتاب يدور حول ما يشبه الوسط المهشم، إلا أن الوسط المهشم يختلف عن الإحساس. الفصول التسعة أو العشرة الأولى تدور حول ذلك. حيث إنني أبحث عن هذه المنطقة. الوسط المهشم لجيليان روز Gillian Rose (1992) هو تلك المنطقة. إنها منطقة تتعلق بتأويلات الاسترجاع Retrieval - إنها يمكن أن تكون تقليداً، نسيجاً حضرياً، قد تكون المؤشر الرمزي Semiotic Index الذي يرتبط مباشرة بالواقع الملموس. وبعض من ذلك، نعم، يرتبط بهيجل تماماً. وبمقابلة كانط Kant بهيجل تجدني مع هيغل Hegel. ولأكون محقاً بهذه الطريقة استقدت كثيراً من جادامر لأنه على ما أعتقد هيجلي متمق. وأود أيضاً أن أفهم هيدجر ليس كمضاد Anti ولكن كأحد مؤيدي هيجل Pro-Hegelian. وإلى هنا، أنا أتفق مع جيليان روز كثيراً جداً. مع أنها دائماً توصل كل شيء من خلال ما يشبه القانون، الذي لا اعتبره مؤصلاً إلى حد بعيد. أنا أحاول أن أنتقل إلى ما هو أكثر تماسكاً بكثير. تجده في بعض الفصول النسيج الحضري Urban Fabric، وفي بعضها الآخر الذاكرة أو التقاليد. جيليان فعلت هذا أيضاً ولكن عن طريق صياغة الأساس كقانون، الذي غالباً ما يكون مجرداً. لكنها تفعل هذا ببراعة: إنها كاتبة رائعة ومفكرة أصيلة (مبتكرة).

في نفس الوقت الشيء المحسوس مختلف. في "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" قبل الفصول الخاطفة عن لاتور Latour، فيريليو Virilio وبنجامين Benjamin، كتبت فصلاً أسميته "الخطاب" "Discourse"، الشكل Figure، الإحساس Sensation. أنا أعمل من خلال القطعة الأدبية المؤثرة لليونارد Lyonard "الشيء المرهون Figure forclosed" الذي يتصدى للطبيعة غير النسبية Anti-figural nature لليهودية Judaism. أنا أحاول أن أطورَ مناظرة (مناقشة) تنتقل من الشكل إلى الإحساس. هنا، الخطاب يشبه التمثيل (الرمز) Semiosis،

بينما يشبه الشكل التمثيل الأيقوني **Iconic**، ويعمل الإحساس من خلال البداهة **Immediacy** التي هي أقرب إلى الدليل (المؤشر) الرمزي. الإحساس أكثر. الإحساس شيء أكثر بداهة **Immediate** بكثير من الشكل. بالنسبة لي، الخطاب، الشكل، الإحساس، تُوَضِّح مثل رمزية، تصويرية، وواقع لاكان **Lacan**. في النقد الثالث لكانط **Kant** (نقد الحكم **Critique of Judgment**) لديك الجميل، الذروة، والخيال والفهم، ومع صدام التصنيفات في النقد الثالث ينطبق خيال كانط **Kant** تمامًا على تصويرية لاكان **Lacan** الذي يُعد شكليًا بالنسبة لي. ينطبق الفهم إلى حد ما على رمزية لاكان **Lacan**. ولكنني أريد أن أفتضب كل هذا وأنتقل مباشرة إلى الإحساس، إلى الواقع. وهذا مختلف، وينتقل إلى موقف الفلسفة الحيوية، نوع من موقف ديلوز - نيتشيه **Nietzsche - Deleuze** الذي يختلف برحابة بالنسبة للأعمال الهيجلية. وهذا بدوره يعد نوعًا من الفصل الانتقالي المؤدى إلى الفصول الثلاثة المفعمة بالحوية عن فيريليو **Virilio**، ولاتور **Latour**، وبنجامين **Benjamin**.

ن.ج N.G

كيف تُشكل هذه الأجزاء من الكتاب وحدة متماسكة إذن؟.

س.ل S.L

إنها لا تتماسك كما يجب. ثلثا الكتاب يعبر عن موقف شبه هيجلي **Quasi-Heglian**، والباقي يزعم أن كل هذا ينشطر إلى إحساس، إلى تدفقات. لهذا، في النهاية تصبح الحدائث الأخرى في الكتاب الخلفية، التي تأتي من المذهب الرومانسي: حدائث هيجلية مؤصلة **Grounded** أكبر بكثير للذاكرة والتقاليد (والتي تصاحب فقط الحدائث لأنك تنظر إلى الوراء). وفي الجزء الأخير من الكتاب العنوان لا يتوافق جيدًا بصورة شديدة. أنت تتحرك خلال عالم من تدفقات

المعلومات العالمية الكثيرة جدًا. التحول إلى هذا يكون في الفصل المتعلق بالإحساس. إلا أن هذا التعارض هو التعارض الحقيقي أو التوتر الذي نعيش فيه بشكل نهائي. من ناحية، نحن نعيش في ظل تلازم تدفقات المعلومات (الفصول ١١-١٣ من الكتاب). من الناحية الأخرى نحن نندب اختفاء الأساس: نحن نندب فقدان الذاكرة الفردية والجمعية. نحن بحاجة إلى استرداد هذا لكن لا نستطيع، علاوة على ذلك لا يزال جزءًا لا يفصل عنا. بهذا المعنى، لكي تكون ما بعد الإنسان Post-human يعني أيضًا إلى حد كبير أن تكون إنسانًا. وبهذه الطريقة نحن نشعر بالكآبة.

ن.ج N.G

تقول أيضًا في مقدمة "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" إنه 'عمل في صميم توكيد الثقافة التكنولوجية"، بينما "في نفس الوقت تقديم لواجب العزاء" "Mourning" (Lash, 1999: 15). يوصلنا هذا إلى عملك الأخير عن المعلومات ونظرية المعلومات ونظرية الإعلام. هل تصف "نقد المعلومات Critique of Information" أيضًا (Lash, 2002) على أنه تقديم للعزاء؟

س.ل S.L

حادثة أخرى، عقلانية مختلفة يمثل طليعة العزاء (الحداد). ما يُعزَى فيه هو الأساس. ما يُعزَى فيه هو الذاكرة أو التقاليد، أو ما تم تجويفه: ما يتم التعزية فيه هي التقسيمات الرمزية. السياسات المعاصرة في عصر المعلومات، في هذا العصر للانحطاط المتلازم للتدفقات والنظم اللاخطية، يجب أيضًا أن يكون بطريقة ما سياسات انكابة Melancholy. هذه هي الصلة وأنا لا زلت بطريقة أو بأخرى أعتقد ذلك. نحن قَدَرْنَا أن نكون إيجابيين بالمعنى الذي يعنيه نيتشه، ومع ذلك نحن نُعزَى الهوية الجمعية Collective والفردية الطيفية إلى حد كبير الآن.

ن.ج N.G

لكن كيف يستقر ذلك بجانب تأكيد الثقافة التكنولوجية؟.

س.ل S.L

حسنًا، أعتقد أننا لا نستطيع الرجوع إلى الوراء. نحن نعيش ثقافة تكنولوجية وهذا يعني تأكيدها واستخدامها. نحن إيجابيون فيما يتعلق بالإثارة (المتعة). وإمكانياتها، لكننا نعي أيضًا أن ذلك يجب أن يتعامل مع وفاة الإنسان Human.

ن.ج N.G

هل تصنف "نقد المعلومات" على أنه تقديم للعزاء إذن؟

س.ل S.L

لا، مطلقًا، لا يوجد عزاء في هذا الكتاب أبدًا. إنه جزء من شخصيتي المتناقضة. في كتاب "علم اجتماع ما بعد الحداثة" أيضًا لدى ما بعد الحداثة (١) وما بعد الحداثة (٢): رقم واحد كان أكثر رومانسية، تأصيلًا، وتفسيرًا، الآخر كان معلوماتيًا جدًا وبعد - بعد. لكن "نقد المعلومات"، مثل "اقتصاديات العلامات والفضاء"، له جانب واحد فقط، إنه الحديث المفرط Hyber - modern. هناك طريقة محتملة للخروج من هذا (لكنني لست متأكدًا إن كنت أريدها) وذلك من خلال فكرة الذاكرة. الشيء الذي يقلقني فيما يتعلق بالتخلي عن الأساس والعزاء هو فقدان فكرة ذات معنى للذاكرة. فالثقاليدي ليست بأهمية الذاكرة. الطريقة التي أفهمها دائمًا كانت أنك بحاجة إلى نوع ما من الثنائية Dualism، بالتأكيد عندما تعزى (تندب) أيضًا الأساس المفقود هناك ثنائية ضمنية، حتى لو كانت ثنائية طيف (خيال) وهو ما يُعد شكلاً لم يعد موجودًا بعد ذلك. لكن هناك طرقًا أخرى للتفكير حول الذاكرة،

وبالتأكيد كل من ميشيل سيرس **Michel Serres** ودانيال ليبكايند يعلنان ذلك بروية (البحث عن) الذاكرة ذاتها في التكنولوجيا. لهذا، قد يكون من الممكن أن تبقى داخل تكنولوجيا أحادية **Monism** وتظل محتفظاً بفكرة الذاكرة من داخل تلك الأحادية. أنا لست متأكدًا أنني أريدها، لكن ربما تستطيع أنت أن تفعلها.

ن.ج N.G

استيعابك لثقافة المعلومات المعاصرة. تحديدًا في كتاب "تقد المعلومات" يبدو أنه يقوم على نظرية الأشكال التكنولوجية للحياة، ما تلك الأشكال؟.

س.ل S.L

فصل "الأشكال التكنولوجية للحياة" أحد الفصول المهمة في الكتاب، لكن أراه الآن بصورة مختلفة تمامًا. الشيء المضحك أنه لم يكن فصلًا مروجًا للمذهب الحيوي **Vitalist** - لقد بدأ بفكرة ويتجنسيتين **Wittgenstein** عن أشكال الحياة ثم يقدمها من خلال وسائط تكنولوجية، "أشكال الحياة" تستند هنا إلى ما يسمى المنظرون الفرنسيون - من موس **Mauss** حتى ليوتارد **Lyotard** - رابطة اجتماعية **Social bond (lien social)**. إلا أن الوساطة التكنولوجية تجعل أشكال الحياة (وأشكال الحياة هي أساليب الحياة، هي الثقافة) تصبح ثقافة عن بعد **Culture-at-a-distance**. إنها تجعل العلاقات أكثر انتشارًا **Sporadic**، كثافة وتوسعًا: مكثفة ومتباعدة في آن واحد. من ثم، فإن تمتع الرابطة الاجتماعية لأشكال الحياة بقدمية قدمها أصبح الرابطة الاتصالية **Communicational bond** للأشكال التكنولوجية للحياة. مرة أخرى، أعني بالاتصال شيئًا غير سردي: إنه مكثف ووقتي (حيث إنه أكثر إيجازًا وكثافة) وممتد مكانيًا عن السردى. مثل هذا التكثيف **Compression** الوقتي والمورفولوجي الآن أيضًا والممتد مكانيًا يكون فقط

من خلال الوساطة التكنولوجية. لم تعد هذه الوساطة التكنولوجية من خلال وسائل الإنتاج، ولكن عبر وسائل الاتصال، وتشتمل هذه على وسائل النقل. ويقف هذا متعارضاً مع الرابطة الاجتماعية الكلاسيكية، سواء كانت الرابطة الكلاسيكية تخص المجتمع المحلي (Tradition) Gemeinschaft (التقاليد) أو المجتمع الكبير Gesellschaft (الحداثة) (Modernity). بزوغ الأشكال التكنولوجية للحياة يقابل تجزئة المؤسسات الحديثة، وفي الحقيقة تحل محل أو تتولى أمر الرابطة الاجتماعية للعلاقة الرئيسية إلى حد كبير. وهذه هي الرابطة الاجتماعية - التي تقوم على المؤسسات والمنظمات (بما في ذلك المصنع) - تصبح مُستبدلة إلى حد كبير بالرابطة الاتصالية.

ن.ج N.G

ما مفهوم الحياة الذي تتعامل معه هنا إذا لم يكن مفهوماً حيوى الاتجاه

.؟ Vitalist one

س.ل S.L

إنه ليس مفهوماً حيوى الاتجاه، إلا أنني أريده أن يكون حيوى الاتجاه. كان يجب أن يكون إلا أنه لم يكن الآن. تختلف فكرة الاتجاه الحيوى للحياة كثيراً عن فكرة ويتجنشتين لها. حيث إن فكرة ويتجنشتين فينومينولوجية إنسانية الاتجاه بصفة أساسية. فى نفس الوقت، فإن فكرة الاتجاه الحيوى للحياة تبدأ بأنواع من الأمور أبسط إلى حد بعيد منا نحن البشر. تبدأ فى الحقيقة بمادة غير عضوية Inorganic matter وعندها نستطيع أن نبدأ مع غالبية مؤيدي (أنصار) الاتجاه الحيوى. إنه يمكن أن يكون فريدريك نيشته Friedrich Nietzsche فى الإرادة نحو السلطة (Neitzsche, 1968) The Will to Power، أو جابرائيل تارد Gabriel Tarde

وخاصة كتاباته عن المونادولوجي (الأحادية) *Monodology*، أو بيرجسون Bergson في "المادة والذاكرة" (*Matter & Memory*, 1991)، أو لدى ديلوز وجوتاري *Deleuze & Guttari*. المذهب الحيوي *Vitalism* عكس المذهب الآلي *Mechanism*. في المذهب الحيوي، المادة تنظم ذاتياً *Self-organizing* أو تحدث ذاتياً *Self-causing*. أما في المذهب الآلي السببية *Causation* خارجية. لكن عادة يوجد تدرج حيوي في السببية الذاتية بالمعنى الأرسطي. لهذا، فإن المادة غير العضوية لديها القوى الأضعف للتنظيم الذاتي، المادة العضوية لديها القوى أكثر بكثير، الحيوانات أكبر من حيث الذاتية السببية أيضاً، والرب *God* أو ما يسميه نيشته "سوبر مان" *Übermensch* الأكثر تنظيمًا ذاتيًا.

يبدأ المذهب الحيوي *Vitalism* بافتراض، من تارد *Tarde*، حول الاختلاف الأساسي. هذه هي الأحادية الليبنترية^(*) *Leibnizian Monodology* كما تختلف عن المذهب الذري الكارتيزي *Cartesian atomism*. في المذهب الأحادي، تمثل المادة البسيطة اختلافًا، بينما في المذهب الذري، المادة البسيطة الهوية *Identity*. لهذا تبدأ باثنين يشتركان في علاقة كما كانت ذات موضوعية متبادلة *Inter-objectivity*.

هذه العناصر الأحادية تشترك منذ البداية في علاقة عاطفة وتواصل، ومن ثم هناك أكثر من سبب واحد يربطهم مع بعضهم البعض. كل واحد يفهم الآخر هذا بالفعل ما يقوله بيرجسون Bergson في "المادة والذاكرة". حيث يعي كل واحد ذلك الجانب فقط من الآخر الذي يتماشى (يتوافق) مع مصالحه.

كل واحد يقوم بفعل معين ويفصح عن حركة معينة من خلال ذنبذة أو رنين معين للآخر، مرة أخرى يتفق مع المصالح المحددة لهذا الفرد. من ثم يمارس الفرد

(*) ليبنتر جوتفريد *Leibnitz Gottfried* (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوف ورياضي ألماني... قال بعدم التعارض بين الإيمان والعقل (المترجم).

الأول تأثيراً على الثانى. بطبيعة الحال، سوف يتفاعل الثانى نحو الأول بما يتفق مع مصالح هذا الفرد الثانى، وعندما يوجد فاصل بين الفعل ورد الفعل يكون هناك، حسب رأى بيرجسون، ذاكرة. توجد مع هذا الفاصل فقط حياة. يمثل هذا الفاصل أيضاً اللحظة الانعكاسية لتنظيم الذات.

إلا أن فكرة الحياة هذه تختلف بدرجة كبيرة عن فكرة ويتجنشتين الفيومولوجية والإنسانية لأشكال الحياة. قد تكون الثانية مشتقة من الأولى إلا أن فكرة الحياة هذه، التى من خلالها، مثلاً، المعلومات ذاتها تنشط، تكون الاتجاه الحيوى. ويكون لها معنى كبير فى العالم الاجتماعى المعاصر. قمت بصياغة شكل غير خطى للانعكاسية فى مشاركتى فى محاورة أخيرة عن النظرية، الثقافة والمجتمع حول التحديث الانعكاسى (Lash, 2003)، والتى شارك فيها أيضاً برونو لاتور Bruno Latour. لكننى كتبت هذه المقالة منذ عامين، وحتى وقت أكثر حداثة أضفى على الانعكاسية نوعاً من القراءة حيوية الطابع كما ينبغي وقد لخصته آنفاً.

ن.ج N.G

ما فكرة الحياة التى استرجعتها فى "تقد المعلومات"؟ وما شأنك مع ويتجنشتين؟

س.ل S.L

لم أكن مهووساً بويتجنشتين. قدمت ورق بحثين أمام الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بعنوان "الأشكال التكنولوجية للحياة" ولم تكن أنجزت. ولكن فى الوقت المخصص لمحاضرتى كانت جيدة تماماً وقمت بنشرها بالكامل تقريباً وقد اقتنع الجميع بها بالفعل.

خطر ببالي أن "أشكال الحياة" **Forms of Life** هي أحد طرق فهم الثقافة: فالثقافة يمكن تسميتها أشكال الحياة. التحديدان الكلاسيكيان للثقافة هما، الثقافة كشكل للحياة (مثلاً، الثقافة البريطانية، شكل الحياة البريطانية، طريقة الحياة البريطانية)، أو الثقافة كتعبير **Representation**. لكنني أردت أن أنظر إلى الثقافة "كأشكال للحياة"، وأردت ان أرى ما يحدث لكي تصبح هذه الأشكال تكنولوجية. من ثم فإنه لم يكن حرفياً، ويتجنسطين، لكنها كانت طريقة لفهم الثقافة. ولم أكن عندئذ إلى جانب المذهب الحيوي **Vitalism**، إلا أنني الآن أود رؤية الثقافة كشكل للحياة. وأود أن أرى الحياة كمادة **Substance**، الحياة كحافز **Drive**، الحياة كخطوة انطلاق **Flight**، كنوع ما من الطاقة **Energetics**، وهذه الأشياء تتخذ أشكالاً تقريباً. وقد كتب جورج زيميل **G.Semmel** بكثافة في مثل هذه الجزئية، لهذا فإنني أتسبع كثيراً جداً بوجهة نظر زيميل هذه الآن.

ن.ج N.G

وماذا عن كل من تارد **Tarde** وبيرجسون **Bergson**؟ ماذا استفدت من هؤلاء الكتاب؟.

س.ل S.L

كان زيميل بطبيعة الحال، متأثراً جداً ببيرجسون. وقد أخبرني موريزيو لازاراتو **Mourizio Lazzarato** أن بيرجسون هو من ألقى الخطبة في جنازة تارد. كان تارد سابقاً على بيرجسون وزيميل، بينما كان دوركايم بطبيعة الحال معارضاً لتارد. يُعد الموقف المعارض بين تارد - دوركايم مصدراً رئيسياً لمولد علم الاجتماع. وكان بيرجسون الشيء الأكبر حولنا في ذلك الحين، لكنني أعرف زيميل أفضل بعض الشيء من معرفتي لبيرجسون. يجذبني بيرجسون كما فعل مع

جيل معاصر كامل من المنظرين الثقافيين، من خلال العلاقة بديلوز. وكان بيرجسون مؤثراً أيضاً بصورة أساسية فى بريجوجين Prigogine وستينجرز Stengers والذي كان بؤرياً لنظرية التعقيد غير الخطية. بريجوجين يقرأ كمؤيد للأحادية Monist والاتجاه الحيوى Vitalist، وتجد فى أعماله أنواعاً لكيانات ما قبل الإنسان Pre-human التى تتواصل، التى هى انعكاسية، التى هى تفكر بمعنى الكلمة لكنها تقترب من التفكير، ولديها إلى حد ما قدر معين من الذكاء والإدراك. بهذه الطريقة، يعد المذهب الحيوى ما قبل إنسانى، وما بعد إنسانى Post-human فى نفس الوقت، ويتجه نحو افتراض الأحادية Monism، ولا تباين معين فى مساحة من التلازم Immanence.

ن.ج N.G

من ثم كيف تعتقد أن مثل هذا التفكير الحيوى قد يفيد النظرية الاجتماعية؟.

س.ل S.L

تكون أحد الطرق من خلال جورج زيميل. أفكار التدفق والانسياب Flux تُعد حيوية بصورة نموذجية. فى زيميل (وأخرين) يوجد انسياب وتدفقات للسوعي Consciousness. لكن الآن لديك تجسيدا عاما للانسياب والتدفق - كما فى المساحات الضوئية Scanners لديفيد كرونينبرج David Cronenberg، حيث تنفجر الرأس ويخرج الانسياب والتدفقات - وتحصل على قرى عالمية وشبكات: مازق وتوقفات وأشكال غير خطية، أنا أعتقد أن التدفق والشكل تعد كلمات ملائمة. ولا أريد أن أنفصل عن فكرة الشكل Form، على الرغم من تعرضها غالباً للانتقاد. لدى زيميل فكرة راسخة عن كل من الشكل والحياة. فالتدفق حياة إلى حد ما، لكن ليس كل الحياة. الانسياب حياة، بينما يمكن أن يكون التدفق أقل تشبيهاً بالحياة؛ لأن الانسياب لديه كثافة والنسب ليست لدى التدفق بالضرورة.

أعتقد أن ما على علم الاجتماع أن يهتم به هو النظرة العالمية *Weltanschauung*^(٩) المعاصرة ، والتي هي حيوية ومعقدة. هذه النظرة العالمية المعاصرة تضع افتراضات على التعقيد من الكيمياء إلى البيولوجى إلى الفيزياء إلى علم الحاسب إلى استيعاباتنا اليومية للتفاعلية - من آلان تورينج *Alan Turing* خلال نوربرت وينر *Norbert Wiener* للآن. الحركة، للروح والمادة.

إنه على علم الاجتماع أن يتعامل مع كل هذا ومع الانهيارات المتنوعة فى جوهر النظام العالمى، على سبيل المثال، اللامبالاة الظاهرة للثقافة والاقتصاد، للصورة وبودريلا، بنظريته عن الواقع المفرط *Hyper reality* يوصلنا إلى جزء من الطريق إلى هناك. بالنسبة لبودريلا، الواقع المفرط يفهم على أنه شكل من أشكال السلطة غير الخطية التى تجعلنا نشاق إلى الأيام الخوالى للسيادة البسيطة عن طريق السلعة (الخطية). أنت نعى ذلك من خلال عملك المميز عن القيمة وأنظمة الصور الزائفة *Simulacra*. لكن علم الاجتماع بحاجة إلى أن يضطلع بدرجة أكبر عمومية إلى تلك الأفكار المتعلقة بالجواهر *Immanence*، التدفق، الانعكاسية ويتعامل معها على أنها أنساق مفتوحة ذاتية السبب وذاتية الإبداع. ومن ثم عاد كل من لازاراتو ولاتور إلى جبرائيل تارد لأن لدى تارد فكرة للأحاد *Monads* ، من ليبنيز *Leibniz* تقريبا، على أنهم متواصلون ومفتحون تقريبا، أنا أعتقد أن التواصل يتم هكذا، وأنفسنا *Psyches* لها أجزاء ضئيلة *Bits* تتواصل تقريبا إلى أحاد يمكن أن تتفصل (تتجزأ) أو تتجمع معا وتماسك تقريبا. إنه تقريبا يوجد جزر نظام فى خضم بحر الفوضى *Chaos*، وجزر النظام تلك تتواصل كأحاد بصورة متماسكة تقريبا. كل هذا فى نظرية التعقيد والمذهب الحيوى أساسى

(٩) فلسفة فردية أو عرقية فى تفسير التاريخ أو تفسير الغاية من العالم ككل (المترجم).

تمامًا. الكتاب الأساسي هنا لموريزيو لازاراتو Maurizio Lazzarato "قوة الاختراع: علم النفس الاقتصادي لجبرائيل تارد في مواجهة الاقتصاد السياسي" **Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabrriel Tarde** (2002) **contr l'économie politique** دعنى أقترب من هذا من زاوية مختلفة، وهذه هي النقطة الأساسية التي وضعها أنتونيو نيجري Antonio Negri وكتاب مشترك مع مجلة باريس "الجماهير Multitudes"، أمثال، لازاراتو، يان موليير بوتانج Yann Mulier Boutang، إريك آليه Eric Alliez، وباولو فيرنو Paolo Virno. بالنسبة لنيجري والجماهير، الحياة تستبدل العمل باعتباره المبدأ الحاكم للنظام العالمي المعاصر.

وأعتقد أن هذه أيضًا المساهمة الرئيسية لكتاب "الإمبراطورية" Empire - لكل من هارديت Hardt ونيجري - على مستوى المجتمع الصناعي الوطني كان يوجد مبدأ العمل، لكن بالنسبة للنظام المعلوماتي العالمي هناك الحياة. هؤلاء المنظرون، الذين ثاروا بأسبينوزا Spinoza يتحدثون عن السلطة Power على أساس القوة Puissance ويستطيع (يقدر) Pouvoir. القوة هي الحياة. إنها الطاقة Energetics. الجماهير هي تلك القوة، ويقفون في تناقض مع الناس الأوائل. الناس - بما فيهم البروليتاريا الكلاسيكية - تعمل من منطلق مبدأ الهوية Identity، بينما تعمل الجماهير من منطلق الاختلاف: فالناس كالبروليتاريا بالنسبة للعمل، والجماهير بالنسبة للحياة. هذه هي سياسة الحياة كقوة. إنها تعمل من خلال النضال أقل من خلال التدفق، من خلال الهروب، من خلال شيء ما يشبه الدافع المرتبط بالموقف، من خلال خطوط انطلاق ديلوز - جوتاري. لكن القوة تستطيع (تقدر) Pouvoir أن تعمل أيضًا من خلال الحياة. هذه السلطة الحيوية Bio-power هي تستطيع (تقدر) حيويًا [وليست القوة بمعنى التأثير الحيوية Bio - puissance].

فالسطة Power يجب أن تحدث مع العمل ولكنها الآن ترتبط بالحياة. أعتيداً أولاً أن تحصل على السطة من خلال حد ملائم للعمل المجرد، لكنها الآن يجب أن تتم من خلال حياة مادية مناسبة. ديلوز هنا مُنظّر القوة Puissance، بينما فوكوه بالنسبة ليقدر (يستطيع) Pouvoir. بهذا المعنى وكما جاءت في مقالة ميكرة جداً عن فوكوه ونيشته [علم الجينات والجسد Genology & the Body (Lash, 1983)، وأعيد نشرها في (Lash, 1990)] فوكوه أيضاً من أنصار الاتجاه الحيوى. ولكن من وجهة نظر يستطيع (يقدر) pouvoir. فكرته عن يقدر حيويًا Bio- pouvoir أقوى من فكرة ديلوز عن الضبط Control. لكن هذا ليس مراقبة Surveillance. السطة من خلال المراقبة تكون مجردة ومن أعلى هذه هى السطة القديمة. إنها عكس القوة الحيوية الأحدث، وكان فوكوه (2001) واضحاً في هذا الشأن في "نظام الأشياء" (Lemots et les choses) .The order of the things

هذا، في العصر الكلاسيكى، ترتبط الكلمات بأشياء من أعلى وبصورة مجردة من خلال التصنيفات، القواعد العامة... إلخ. وفي مرحلة أكثر حداثة، حينئذ، بدأت الكلمات تنفذ إلى صميم القلب، الفسيولوجية الحقيقية للأشياء. اعتاد العصر الكلاسيكى أن يتعامل مع المراقبة، بينما العصر الأكثر معاصرة يتعامل مع السطة الحيوية Bio-power. أنا لا أوافق فوكوه بالنسبة لتأكيد الزائد على الطبيعة الاستطراية Discursive للسطة: بالنسبة لى فإنها شكلية أكثر من خلال الأشياء. لكننى أوافق تماماً بالنسبة الفكرية عن السطة الحيوية. تلميذى للدكتوراه سيباستيان أولما Sebastian Olma يبحثها كسلطة أنطولوجية (وجودية). أوافق على أن السطة فى البداية كانت معرفية (إبيستمولوجية) ومجردة، لكن الآن مع الاستغراق فى الحياة المادية أصبحت وجودية (أنطولوجية) Ontological.

ن.ج N.G

أنت أيضا مُصبرٌ على **Insistent** "تقد المعلومات" على أنها نظرية نقدية. تقول إنه لا يوجد حد أقصى لنظام المعلومات، لكن مع التسليم بسرعة، تعقيد وإفراط (فداحة) **exorbitance** هذا النظام، كيف للنقد أن يأتي من داخله؟.

س.ل S.L

حصلت على هذه الفكرة من أستاذ ياباني يدعى كيوشي آبي **Kyoshi Abe** الذي كان زميلاً بكلية جولد سميث لمرحلة ما بعد الدكتوراه **Post-doctoral** عندما بدأت في التدريس هناك، كان بالفعل مهتماً بالنظرية النقدية بالمعنى الكلاسيكي وكان شغوفاً بعلم المعلومات الياباني. عندئذ قدمت ورقة بحثية منذ أربع سنوات وكانت عن النقد. وتأملت: كيف يكون لدينا نقد متأصل؟ كيف يكون عندنا نقد بدون تجاوز؟ كيف يكون عندنا نقد بمجموعة أحادية من التدفقات؟ الإجابة أنه يجب أن يكون عندنا نقد تأسيلي الاتجاه **Immanentist**. أقول في الكتاب، وأوافق جزئياً - أنا لست هناك بالكامل - إنه يصلح لنوع من "و" هذا الاقتران **Conjunction** الذي يستمر في الزيادة. ربما يكون كل هذا هو ما نستطيع فعله: النقد يحدث من خلال الانعكاسية، من خلال ذاتية التنظيم، ليس من خلال التجاوز، بمعنى أن يكون لهدف أو أي شيء آخر (يكون مغرضاً). ما نستطيع أن نفعله كمفكرين وكعلماء اجتماع هو ألا نعطي "و" حاسمة، لكن ربما نشارك قليلاً بـ "و" أو اقتران الذي يفيد مهما كان النظام الذي نحن فيه مفتوحاً تقريباً وأصبح أكثر انفتاحاً وأكثر انعكاساً.

ن.ج N.G

ألا توجد خطورة، إذا سلمنا بالسرعة غير المسبوقة لنظام المعلومات، إن هذا النقد قد لا يحدث، وإذا حدث قد لا يُسمع بسبب التزايد الضخم للمعلومات في النظام؟.

س.ل س.L

أنا أقبل وجهة نظرك، لكنني غير متأكد. أولاً، لا تزال تحتاج، لنقل، أربع سنوات لتكتب كتاباً. وهناك الكثير من الأماكن التي لا يزال يوجد كثير من التواني حولها، مثل هذا التواني لا يزال ممكناً. ثانياً، التداخلات النقدية ربما تكون الآن أشبه بالحادثة (الواقعة)، أشبه بالأحداث، التجهيزات، والأداءات الفنية. تدخل النظرية نفسه سوف يكون شبيهاً بالحادثة. من ثم، فإن ما أفضله غالباً هو العمل مع فرق من المصممين والمعماريين في المشروع، أو أقدم تداخلاً نصياً نقدياً في معرض، أو شيء ما يشبهه؛ لأن الأحداث كالمعلومات قصيرة الأمد. يحدث النقد المتجاوز من خلال حادثة تستغرق فترة زمنية أطول بكثير من العمليات التي ينتقدها، لكن النقد يتأصل جزء مما يُنتقد: ما ينتقد غالباً زائل، عاطفي، متناهٍ ولكن هكذا يمكن أن يكون النقد، يمكن أن تحدث النظرية النقدية أقل من خلال الكتاب الضخم منه، على سبيل المثال، من خلال التداخلات النظرية في الأحداث السياسية، الفنية، الإعلامية، أو التخطيط الحضري.

ن.ج N.G

يستتبع هذا كتابك المسمى "نقد المعلومات". ما موضوع هذا النقد بدقة؟ ما الذي يهاجم؟.

س.ل س.L

أولاً، أود أن أقول إن الكتاب يتعامل فقط مع تشرزم التفكير في الفاعل (الشيء) - المفعول به (الموضوع) إلى أجزاء صغيرة. يعني هذا أنه لا يوجد شيء للنقد في الواقع: إنه أكثر منه انعكاساً؛ بمعنى أنه يحد عبر مسطح شبكي ملازم Immanent. من ثم أود القول إنه نقد لشيء ما. إنه لا يشبه النقد المباشر

الموجه للرأسمالية أو لسبب مجرد. إنه ليس هذا مطلقاً؛ لأن تلك الأنواع من النقد تفترض أن تكون تجاوزاً وأن تكون خارج نطاق المعلومات. نقدي أنا متأصل، نقد انعكاسي: إنه نقد لشيء استمر طويلاً جداً بما فيه من نقد والذي لن يشمل النقد أبداً. ولهذا مهما كان ما ينتقد فإنه ليس شيئاً على الإطلاق. في النقد الكلاسيكي، يكون النقد عن بُعد. قد يكون هذا بمثابة النقد للخاص عن طريق العام، أو النقد، كما أشرت من قبل، للفهم (الاستيعاب) عن طريق المنطق. هذا النقد للاستيعاب عن طريق المنطق، أو للضرورة عن طريق الحرية نما إلى حد كبير من خلال المذهب الرومانسي. إنه بمثابة الأساس لنقد تبادل القيمة من وجهة نظر القيمة المستخدمة. ما أحاول أن أقوله في "نقد المعلومات" هو أننا لم نعد قادرين على الحصول على هذا النوع من الاتساع (الامتداد) من القدرة الكلية Ubiquity الإمبريقية لتدفق المعلومات. قد يكون النقد مسألة رسم تخطيطي Mapping، رسم خرائط Cartography، نوع معين من تكوين إحساس أساسي للمعلومات. إلا أنه لا يمكن أن يصل إلى مدى النقد الكلاسيكي.

ن.ج N.G

في تعقب (ملاحقة) مثل هذا النقد، لماذا نقول إن الكتابة، وما وراء هذه النظرية يجب أن يأخذ شكلاً تقديماً بدلاً من تمثيلاً؟ هل يعني هذا بدوره أنه قدر النظرية الاجتماعية أن تصبح نظرية إعلامية؟.

س.ل S.L

الجزء الأول من السؤال قد أجبت عليه تقريباً بالقول إننا يمكننا أن نفكر في الأشياء في ضوء التداخلات النظرية. صديقي وزميلي سارات مهراج Sarat Maharaj فعل هذا أيضاً كمنظر للفن في مساحات متنوعة وثائقية وما بعد

الاستعمارية. وغالبًا ما قدمه من خلال تداخلات شفاهية وبيانية مصورة - من خلال أشياء أسرع زوالاً بكثير من كتابة الكتاب المستقيضة. هذا يعني أن النظرية الاجتماعية ينتهي بها الأمر لتصبح أشبه بما يدركه الناس لتكون نظرية إعلامية، لأن النظرية الإعلامية ينظر إليها على أنها أصبحت أكثر أدائية (إنجازًا). إلا أنني أعتقد أنه لا يزال هناك اختلاف كبير بين النظرية الاجتماعية والدراسات الثقافية (اللتين أضعهما معًا لتلك الخطة) من ناحية، ونظرية الإعلام من ناحية أخرى، لأن نظرية الإعلام لا تعبأ بالمدة الزمنية، الذاكرة أو أى أفكار أخرى للثقافة. يوجد تقريبًا مظهر خادع Hype لإدمان نظرية الإعلام التي لا تسمح بداخلها لأى أنظمة غير خطية خارجية وتدفقات، والاعتقاد بأنه لا يوجد شيء من خارج ما جاء به ديلوز وبوديلار. أعتقد أنه يوجد للثقافة الكثير جدًا من مجرد الإعلام فقط، وسوف يظل يوجد دائمًا. ويميل منظرو الإعلام لفقدان أبعاد هامة للعلاقات الاجتماعية، وبصفة خاصة الذاكرة الفردية والجمعية، إنه تقريبًا مثلما يجب عليك فعله أن تتحول إلى عالم اجتماع مثل نيكولاس لومان Nikolas Luhmann - والذي أعتقد أنه كتب كثيرًا جدًا فى النموذج الاتصالي غير الخطى - لتبدأ فهم الأساس الاجتماعى للاتصالات. وأعتقد تمامًا أن علماء الاجتماع قد انسجموا مع هذه الرغبة، مثال آخر على ذلك، تارد مع بداية علم الاجتماع. لهذا، فقد انتهى بى المطاف مع نهاية تلك المقابلة أن أكون عالمًا مؤكدًا لعلم الاجتماع.

ن.ج N.G

لكن فى "تقد المعلومات" تقول إن نظرية الإعلام ربما تكون قدرنا قى النظام المعلوماتى العالمى". هل يعنى هذا أن النظرية الاجتماعية بسبب ميلها إلى الصبر والتوانى، مصيرها الفشل بطريقة ما؟.

أنا كتبت ذلك لفترة سابقة، منذ حوالي ثلاث سنوات. لاحقاً، أدركت أن الكتاب الذي نكتبه يمكن أن يكون "واقعيًا" ويمكن تفعيله من حيث الأداء في أماكن معينة وأوقات مختلفة- سواء أكان في موقف تدريسي أو حدث سياسي أو أي شيء آخر. هذه فكرة بيرجسون عن الواقعي كما تطورت. مثلاً عند ستانفورد كوينتز **Stanford Kwintez** "فنون عمارة الزمن" (2001) **Architectures of Time**، أو برايان ماسومي **Brian Massumi** "حكايات رمزية من أجل الواقع" (2002) **Parables for the Virtual**. أعتقد أن تلك هي الطريقة التي يجب أن يُنظر بها إلى الأرشيف: إنها يمكن أيضاً إعادتها إلى الحياة بعد وفاة المؤلف⁽¹⁾. يمكن أن تعمل بها حتى تبذل أشياء جديدة، على سبيل المثال: أرشيف جورج زيميل يمكن أن يواظب على ابتكار أشياء جديدة ويكون ابتكارياً. أنا متأكد جداً أن طريقة النظرية الاجتماعية والنظرية السوسولوجية يمكن أن تعمل في كل أنواع المجالات الابتكارية والإعلامية.

الحواشي:

(١) هذه فكرة هانز أولريش أوبرايسٽ Ulrich Obrist .

REFERENCES

- Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Bergson, H. (1991) *Matter and Memory*. New York: Zone.
- Castells, M. (2000) *The Rise of the Network Society* (2nd ed). Oxford: Blackwell.
- Foucault, M. (2001) *The Order of Things*. London: Routledge.
- Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Kwinter, S. (2001) *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lash, S. (1983) 'Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche', *Theory, Culture & Society*, Vol. 2, No. 2, pp. 1-17.
- Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- Lash, S. (1999) *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Lash, S. (2002) *Critique of Information*. London: Sage.
- Lash, S. (2003) 'Reflexivity as Non-Linearity', *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, No. 2, pp. 49-58.
- Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity.
- Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Lazzarato, M. (2002) *La Puissances de l'invention: La psychologic economique de Gabriel Tarde contre l'economie politique*. Paris: Les empecheurs de penser en rond.

Lury, C. (1997) *Prosthetic Culture*. London: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1971) *Discours, Figure*. Paris: Klickseick.

Lyotard, J.-F. (1993) *Libidinal Economy*. London: Athlone.

MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement., Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.

Nietzsche, F. (1968) *The Will To Power*. New York: Vintage.

Parsons, T. (1967) *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.

Rose, G. (1992) *The Broken Middle*. Oxford: Blackwell.

الفصل السادس

جون أوري

حركات معقدة

يعلن كتابك الأخير عن نقلة في الموضوع الرئيسي لعلم الاجتماع: من الاجتماعي كالمجتمع إلى الاجتماعي كالحراك. مع هذا، تقول إن التخصص يجب أن يُحوّل تركيزه من تحليل المجتمعات، الدول القومية، والأنساق الاجتماعية، إلى دراسة الشبكات، الحراك، الانسيابات (التدفقات) Fluidities الأقيية (3: Urry, 2000). تقترح أيضا ثلاث عشرة قاعدة جديدة لمنهج علم الاجتماع لتيسير مثل هذا التغيير. لكن، لنفكر مليا في هذه النقلة المفترضة للحظة: هل ترتبط المجتمعات بالضرورة بالدول القومية Nation-States؟ هل يمكن أن نتحدث عن الشبكة، المجتمع العالمي، أو عبر القومى Transnational، وإن لم يكن، فماذا يعني هذا بالنسبة للتفكير حول الاجتماعي؟.

المهم محاولة نقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة الحراك. أنا حريص جدا على التأكيد على: كيف أن المجتمعات، لقرن أو قرنين، كانت مرتبطة، أو حبيسة داخل الدول القومية، وأن هذا التشكيل للمجتمع / الدول القومية أتاح السياق الذي من خلاله برز علم الاجتماع تاريخيا. لا أقول إن المجتمعات أو الدول القومية قد اختفت الآن ببساطة. سوف يكون هذا زائفاً بوضوح. لكن بعضنا من هذا مرتبط معا، هذا النوع من الترابط، للمجتمع مع الدولة القومية قد أضعف إلى حد كبير. ومن خلال هذا الإضعاف لهذه العلاقة تحول السياق الذي برز من خلاله علم الاجتماع بصورة أساسية. مع هذا لا يزال الكثير من البحث السوسيولوجي يتعامل مع المجتمع بصورة مسلمة مفترضا بذلك تكاملاً للمجتمع مع الدولة القومية. يبدو هذا غريبا تماما بالنسبة لي لأنه في الوقت ذاته يوجد تقريبا علم اجتماع جديد - علم اجتماع العولمة The Sociology of Globalization - لكن بطريقة أو بأخرى لا يوجد الكثير الذي يجمع هذين الاتجاهين معا.

لهذا، أحد الأشياء التي أحرص على إبرازها هي أهمية العلاقة الشبكية Networked عبر العالم، مع ملاحظة أن هذه العلاقات الشبكية متماثلة أو منمطة عن بُعد بنفس الطريقة لمجالات مختلفة من النشاط. هذا له مضامينه الكبيرة بالنسبة لما يسمى "اجتماعي" Social بسبب الطريقة التي تعتمد فيها الآن بصورة هائلة أنماط المخالطة الاجتماعية Sociality على كل أنواع العلاقات الشبكية: شبكات السياحة الطبيعية والحقيقية، السياحة التخيلية، وهلم جرا. تشكل هذه الحركة الشبكية نمطية الحياة الاجتماعية. أصبحت الحياة الاجتماعية متشابكة مع مجموعة من العمليات المادية التي تُشكّل وتُكوّن وتُوسّع السمة الشبكية للعلاقات الاجتماعية، التي بدورها، ليست متماثلة شكلاً Isomorphic ببساطة مع حدود الدول القومية.

ن.ج N.G

جزء أساسي من مدخلك كان لتأكيد الأساس المجازي للفكر السوسنيولوجي. على سبيل المثال، في كتاب "علم الاجتماع ما بعد المجتمعات" (Urry, 2000) Sociology Beyond Societies تتحدث عن المماثلة العضوية والاستعارات الأخيرة للتبادل، للرؤية، للبناء والجسم، وتواصل لتطور استعارات جديدة للحراك والعالمي. لكن عند أي حد تتوقف النظرية أو المفهوم عن أن يكون استعارة (مجازاً)؟ أنت تقول، بعكس دوركايم، إن بعض الاستعارات "مفيدة بصورة علمية وليست نتيجة مجرد انغماس حسي Sensuousness" وتستطرد لتضيف "مضاداً" Contra لما بعد التشكيل البنائي Poststructuralism.... إنه ممكن تقييم الاستعارات على أساس إنتاجيتها العلمية (Urry, 2000: 27). هل هذه مهمة رئيسية للنظرية الاجتماعية؟ استخداماتهم العلمية؟ ما محكات الحكم التي قد تستخدمها؟.

ج. أو J.U

شيء واحد أكدت عليه في "علم اجتماع ما بعد المجتمعات"، شيء ما معروف تمامًا؛ هو أن الفكر الاجتماعي والبحث الاجتماعي يعتمدان على أنواع متنوعة من الاستعارات، مثل: استعارات التبادل، الرؤية، البناء، الجسم، الشبكات، وهلم جرا. أردت أيضًا أن أوضح كيف أن جانبًا كبيرًا من النظرية الاجتماعية والبحث عبارة عن تناقض بالفعل حول أو بشأن الاستعارات وأن هذه الاستعارات لا تختفي أو تخفي ذاتها ولكن تظل باقية وذات دلالة. وأوضح أنها ليست ببساطة مسألة استعارات متنافسة لأنها كلها متساوية مع بعضها البعض. أحاول أن أبرهن على أن الاستعارات المختلفة تنوع من حيث فائدتها العلمية. إن لها أنواعًا مختلفة من القدرات الأدائية (التعبيرية) لوصف أبعاد الحياة الاجتماعية، كما أن النظرية الاجتماعية والبحث الاجتماعي معنيان بالتقييم المنظم لمختلف الاستعارات. إلا أنني لا أعني بهذا أنه يمكن للمرء من خلال إطار إمبيريقى تقريبًا ببساطة أو ليس إلا أن يستنبط من أي استعارة نتائج قابلة للاختبار الإمبيريقى تعطينا شواهد سريعة وواضحة لصالح أو ضد نظرية أو استعارة. لكن بالأحرى، توجد طرق تُعين العلم الاجتماعي على أن يؤدي إلى مخرجات من خلال نشر أنواع مختلفة من المناهج وبعض هذه يمكن أن يؤدي إلى تفوق أكبر لاستعارات معينة عن غيرها. أريد الآن أن أعبر عن هذا من خلال لغة الدحض **Falsification**. بمعنى، أن الاستعارات والنظريات التي تبقى يمكن أن يفهم بدرجة كبيرة أنه لا يوجد لها حتى الآن تقنيات **Refutations** منظمة ومؤكدة. تلك التي تبقى لها هذه النوعية من المكانة. بطبيعة الحال، يوجد كل أنواع المشكلات بالنسبة للتمييز التاريخي لإجراءات وطرق وأساليب فنية عن طريقها يمكن أو لا يمكن لنظريات / استعارات مختلفة أن تُختبر. لكن حيثما كانت هناك محاولة ما للدحض أو الاختبار، فإن الاستعارات أو النظريات التي تظل هي تلك التي تبقى لم تتضرر نسبيًا من تلك العمليات.

ن.ج N.G

تقول إن العولمة تتضمن إحلال استعارة مجتمع كأقليم باستعارة العالمى الذى يفهم على أنه الشبكة والمتدفق (المنساب) Fluid (التأكيد من الأصل Urry, 33: 2000). هل يعنى هذا أنك تتعامل مع العولمة على أنها استعارة أو عملية إمبريقية أو كلاًهما؟ ومن أين تستمد استعاراتك للعالمى Global، الشبكية والمتدفق (المنساب)؟.

ج.أو J.U

هناك استعارات متنوعة متضمنة فى فكرة "العالمى" The Global. العالمى ليست ببساطة سلسلة من العمليات الإمبريقية حيث توجد هنا استعارات أخرى مؤثرة أيضاً، حتى وإن لم تُمَيِّز عن بعضها البعض جيداً. أنا أفصل بين استعارة الإقليم Region واستعارة الشبكة Network عن استعارة المتدفق (المنساب) Fluid (وهى تمييزات وضعها أنيمارى مول Annemarie Mol وجون لو Jhon Law) لنفكر آنذاك من خلالها عما تعنيه تلك الاستعارات بالنسبة للعالمى بطريقة أكثر واقعية Substantial. بمعنى بسيط، هذه الاستعارات مستمدة من كل من علم اجتماع العلم Sociology of Science والتكنولوجيا. أعتقد أن هذه منطقة خصبة لأن هذا المجال البحثى مثار اهتمام مستمر إلى حد كبير جداً: حركة النتائج العلمية، إجراءات الاختبار، وأفكار تتعلق، لنقل بالصحة والمرض تتحرك عبر حدود مختلفة. اعتقدت أنه من المفيد وضع التحديدات التى وردت داخل هذه التحليلات فى العلم والتكنولوجيا كطريقة للتفكير فى حراك كل أنواع الكيانات الأخرى داخل وعبر الحدود، مثل حراك الناس أو الأفكار أو المعلومات أو النقود وهلم جرا.

استعارة اضافية تستخدمها، إنها الفضاءات الإلكترونية Scapes. ما الفرق بين الشبكة والفضاء الإلكتروني؟ هل الفضاء الإلكتروني هو شبكات الشبكات؟ هل تعامل على أنها أشكال متدفقة (مناسبة) للبناء الاجتماعي؟.

ج.أو J.U

أنا من بين آخرين تأثروا تمامًا بأرجون آبادوراى Arjun Appaduri فى صياغته لفضائيات إلكترونية متنوعة. هذه الصياغة ميزت بين فكرة البناء الاجتماعي عبر المكان والزمان أو الفضاء الإلكتروني والتدفقات الإمبريقية لمختلف الكيانات خلال وعبر تلك الفضاءات الإلكترونية. إنها تبدو صياغة مفيدة استخدمتها أنا وسكوت لاش Scott Lash فى الحقيقة فى كتابنا "اقتصاديات العلامات والفضاء" (انظر: Lash & Urry, 1999). الفضاءات الإلكترونية هى شبكات الشبكات التى تربط علاقات معينة معًا وليس غيرها. إنها تربط معًا مجموعات من نقاط الالتقاء بطرق ليست متماثلة ببساطة أو بصورة مباشرة (مستقيمة) مع حدود الدول القومية وكذلك حدود الأنشطة التى تربط شركات Corporations معًا، أو حدود تنظيم المعلومات عبر الزمان والمكان. إلا أنه منذ فترة أكثر حداثة اعتبرت التمييز بين الفضاءات الإلكترونية - التدفقات تمييزًا استراتيجيًا، ومع أن فكرة الفضاء الإلكتروني توضح بطرق مهمة كيفية حدوث الارتباطات بنائياً، فإنها تفعل هذا بصورة منفصلة عن التدفقات تمامًا. لهذا، أود إعادة صياغة هذا من خلال أفكار متنوعة للنظام وعن طريق التفكير فى الشبكات على أنها نظم دينامية مفتوحة تنتج جزئيًا من خلال العمليات الفعلية التى تحدث عبرها التدفقات. لهذا، أجد الآن أن تمييزًا صارمًا تمامًا بين الفضاءات الإلكترونية والتدفقات يُعد أقل فائدة.

ن.ج N.G

في تحليلك للشبكات، تبعت (شايغت) كاستي Castells، مفترضاً أن الشبكات يجب أن ينظر إليها على أنها بناءات دينامية منفتحة (Urry, 2002: 34) ليس لها مركز يشجع أشكال الحراك الأفقي (نقطة قمت أنت بإعادة التأكيد عليها بالنسبة للأنظمة العالمية في "التعقيد العالمي" Global Complexity (2002: 38)). في نفس الوقت، مع هذا، تقول إن التدفقات للناس، الصور، المعلومات تخلق تفاوتات جديدة في الوصول / عدم الوصول الذي لم تنظمه تشريعات مجتمعات محددة (Urry, 2000: 36). لكن ألا يوجد تعارض ضمنى في هذا الموقف؟ أليست التدفقات هي التي تنظمها الشبكات والتي تنقل من خلالها، وأليست كل الشبكات بما فيها الإنترنت متدرجة بطريقة ما؟ سؤالى الرئيسى إذن: أليست الشبكات خليطاً من الجمعيات المنفتحة والمنغلقة (لنستخدم المفردات القيبيرية)؟.

ج.أو J.U

أعتقد أنه قد تكون كلمة "مفتوح" عند التفكير في الشبكات كأنظمة دينامية منفتحة هي المشكلة هنا. إنها بوضوح حالة أن يوجد تدرجات للوصول وتفاوتات للتدفق، مثلاً بين أولئك الناس، المؤسسات أو المنظمات الأقرب إلى مركز نقاط التقاء محددة للشبكات {اعتماداً على تولوجية (التركيبية البنوية) الشبكات كشبكات مختلفة ذات مجموعات مختلفة من التركيبية البنوية} - لكننى، أريد أن أوضح أن طرق التحركات والأنشطة داخل الشبكات تكون أفقية Horizontal ومتدرجة Hierarchal. توجد نسبة عالية جداً من التدفقات تحدث داخل حدود شبكة ما، والتي بطبيعة الحال تفصل تلك الشبكة من اللاشبكة. ومع أن هذه التدفقات مقننة ومنظمة ومفعمة بالتفاوتات Inequalities، هناك تنوع من التدفقات الوفيرة، المعقدة والمتداخلة تحدث داخل حدود شبكة معينة. لكننى ربما أحاول أن أوضح تلك النقطة

بقوة في مقابل الأفكار التقليدية عن البناء أنه متدرج بصورة غالبية حيث كانت لتعادل (تعوض) وجهة النظر هذه وهي حرصى على أن أوضح الطريقة التى تظهر بها الكثير من الكتابات الحراك على أنه متدرج بصورة مهيمنة - إن الحراك يحدث لأعلى وأسفل أنواعا مختلفة من التدرجات. نظرا لهذا، كنت أسعى للتأكيد، تحديدا، على السمة الأفقية لكثير من العلاقات الشبكية **Networked** التى لا نقول إنه لا يوجد بها عناصر رأسية كذلك.

ن.ج N.G

هل يمكن أن نتحدث عن الشبكات من حيث الاعتراضات **Blockages** والتدفقات، ومن ثم، مثل زيجمونت باومان **Zygmunt Bauman**، عن ظهور تدرجات جديدة للوصول والحراك، ومع هذا ظهور أشكال جديدة للعلاقات التطبيقية؟.

ج.أو J.U

أنا مؤلّع كثيرا ببعض صياغات زيجمونت باومان عن الحداثة المتدفقة (المنسابة) **Fluid Modernity**. الطريقة التى أعبر بها عن هذا هي: أن نتحدث عن التدفقات لا عن اللا تدفقات، أن نتحدث عن الحركات، هي أن نتحدث عن أولئك الذين ليس لديهم إمكانية الوصول لتلك الحركات، ولهذا أيضا وجود ارتباطات بين مجموعتين من الناس أو مكانين من خلال شبكة واحدة هو، بالطبع، أن تجعل أولئك غير المرتبطين أكثر حرمانا بفصلهم أو إبعادهم عن المشاركة فى مجموعة محددة من الممارسات الاجتماعية التى نفحصها. يودى هذا إلى تدرجات جديدة للدخول **Access** والحراك، إلا أن هذه التدرجات الجديدة يجب أن يُنظر إليها من خلال تحليل المنابع والتدفقات أو من خلال التمييز بين الأقاليم، الشبكات والانسيابات **Fluids**.

ن.ج N.G

ذكرت بإيجاز في مناقشتك للشبكات والحراك أن السلطة Power تنتشر خلال الانسيابات في علاقات شبيهة بالخاصة الشعيرية Capillary-like من السيادة / السيطرة وتمارس خلال تقاطع انسيابات مختلفة تؤثر في مشاعر متنوعة (39: 2000). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

توجد نقطتان تم تحديدهما هنا. أولهما، إذا كانت هذه اللغة عن الشبكات والانسيابات مثمرة إذن، فإنها تتضمن صياغة تفاوتات هامة للسلطة بطرق تشتمل على علاقات شبكية ومنسابة. ويبدو أن هذا يُفسر السلطة التي تشبه إلى حد كبير فكرة السلطة التي تحدث عنها فوكوه Foucault، مع أنني أجد دائماً أن ما قاله عن البناء الاجتماعي أو أسس السلطة غير مكتمل. لكن اللغة الأحداث نسبياً عن الشبكات والتدفقات تعطى تفسيراً للعمليات التي اختبرها فوكوه بصورة ممتعة، مثل علاقات السيادة / السيطرة الشبيهة بالخاصة الشعيرية. ثانيهما، أن فوكوه، بالطبع، يوضح السمة المادية المجسدة لعلاقات السلطة. حيث يوضح أهمية حاسة الرؤية لعمليات السلطة من خلال تحليله (للبانوبتيكان) Panoptican والتي تعد مثلاً يحتذى لتحليل النموذج. أريد أن أقترح، مع هذا، أن الشبكات والانسيابات تعمل أيضاً من خلال حواس مختلفة، ليس فقط حاسة الرؤية، مع أنه، كما كتبت في السابق يتعلق بالسفر والسياحة فإن حاسة الرؤية تمارس دوراً تنظيمياً مسيطراً. ما أعني أنه على الرغم، من أهمية الحواس الأخرى، بما في ذلك بوضوح اللمس والشم والشم والإحساس بتمائل جمالية الحركة Kinaesthetic. هذا لأن ممارسة السلطة وتجربة السلطة تشتمل على تفاعل حواس متعددة.

انطلاقاً من هذا، كيف تغيرت طبيعة أو استعارة السلطة بالانتقال إلى التعقيد العالمي؟ تقول إن السلطة المعلوماتية والوسائطية Mediated متنقلة، منجزة Performed وغير مقيدة Unbounded. هذه قوتها وقابليتها للتأثر Vulnerability (Urry, 2002: 113). ما الجديد هنا؟ وكيف يمكن لسلطة النظام العالمي أن تفسر خلال جاذب غريب (Urry, 2002: 86).

ج.أو J.U

أحد أهداف التعقيد العالمي هو محاولة أن أكون أكثر دقة قليلاً بشأن بعض الأساليب الجديدة التي تمارس من خلالها السلطة، بصفة خاصة السلطة التي تمارس داخل ومن خلال أنواع مختلفة من الأنظمة. وبالتفكير في هذا - أردت أن أوضح - وكان هذا مرتبطاً بتحليل الفضاءات (الأعمال المخزية) المعقدة (تعقيد تلك العمليات يؤدي في عالمنا المعاصر إلى الفضاءات) - دور السلطة المعلوماتية والوسائطية التي تبدو تتميز بكثافة الحراك: إنها منجزة، إنها تثب بصورة غير متوقعة من مكان لآخر، وبتنقلها من مكان لآخر فإنها تؤدي حينئذ إلى نتائج لا تلغى لأولئك المرتبطين ببيئها، والمتورطين معها في عمليات فاضحة. أعتقد أن هذا مثال على: كيف توجد عدم قدرة على التنبؤ Unpredictability؟، بأين ومتى يتجه تأثير السلطة؟. السلطة المعلوماتية والوسائطية تكون متنقلة، منجزة. ولا يمكن التنبؤ بنتائجها، ولكن طالما تحدثت هذه النتائج - فإنه غالباً ولأسباب متواضعة تماماً - فإنها تحدد عمليات غير نكوصية Irreversible تعمل من خلال النظام.

أيضاً في "التعقيد العالمي" أقترح من رياضيات المؤثرين (الجاذبين) Attractors الغرباء. بمرور الوقت، مرة أخرى من خلال عمليات غير نكوصية والتي تحدد غالباً في ضوء أسباب واهية نسبياً، تولد النظم مجموعات من النتائج

تتحرك في أيها خلال عمليات متواترة لإنتاج أنماط جديدة لا يمكن التنبؤ بها. أتحدث، مثلاً، عن عامل جذب العولم المحلية **Glocalization**. أوضح كيف أن كل أنواع العلاقات العالمية المفترضة (المزعومة) **Putative** تُقصد وتعاد مرة أخرى في صورة علاقات منتقلة بين العالمي والمحلي. لهذا، فبدلاً من التفكير في العالمي والمحلي كثنائية ثابتة، حاولت توضيح عمليات العولمة الدينامية غير المنتهية، غير النكوصية الداعمة للتركز والعالمية، وهلم جرا. كل يرتبط بالآخر وجزء فعلى من نفس المجموعة للعمليات المنظمة، وعديد من العمليات خلاف ذلك خارج النظام تسحب ويبلغ عنها ليُعاد تفعيلها كنتيجة لذلك. بينجامين باربر **Benjamin (1996)** Barber في تفسيره التنبؤي (الرائع) **Apocalyptic** للجهاد **Jihad** في مقابل ماكوورلد **Mcworld**، مثلاً، يتضمن في الواقع تحليلاً عن: كيف يؤدي التواتر **Iteration** إلى توبولوجيات (تركيبات بنائية) ملحة جديدة في العلاقة المتطورة للإسلام والغرب؟.

ن.ج N.G

كيف يمكنك أن تتحدث عن السلطة في هذا السياق؟.

ج.أ J.U

أنا لا أستخدم السلطة بوضوح بأى معنى كمُبدع **Originator** للنتائج، كونها مثمرة في حد ذاتها. علاقات السلطة جاهزة ويُعاد إعدادها في خضم التشغيلات الفعلية لتطورات النظام التي تحدث بصورة غير نكوصية ودينامية مع الوقت، لذلك فالسلطة تنتج وتنتج لكن داخل شقائق **Interstices** تلك الأنواع لعلاقات عامل الجذب الغريب. من ثم، فالسلطة ليست ثابتة، لا تقاس كمية (ليست كمية) **Quantum**. إنها ملحة **Emergent**، متطورة، منتقلة، ومعقدة، لا يمكن التنبؤ بها وغير نكوصية **Irreversible**.

لم تكن العولمة مصاحبة بظهور أشكال جديدة للقوة فحسب، ولكن أيضا بمطالب جديدة لحقوق الإنسان والمواطن. باستنتاج فصلك عن المواطنة في "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" تقول الآتى: مع التسليم بالطابع غير المتجانس بصورة غير مألوفة لغالبية المجتمعات القومية، وبصفة خاصة المدن الرئيسية، إذن البعض "يتحد في مدنية مفردة" خلال سلطة وسائل الإعلام العالمية قد يكون ضرورة متناقضة ظاهرياً بالنسبة للطابع المميز للمواطنة المعاصرة (Urry, 2000: 187). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

اكتشف هذا الفصل من الكتاب اكتساب وإعادة اكتساب المواطنة المعاصرة. وبالتحديد محاولة التفكير فيما قد تكون عليه هذه المواطنة فى علاقتها بعمليات عالمية متنوعة. بالأحرى حددت بصورة فيها التزام بالصورة الشكلية **Formalistically** ما قد نتصوره كحقوق وواجبات عالمية بالنسبة للأخطار العالمية المتنوعة (والتي قام بتفصيلها، بالطبع، أناس آخرون عديدون). وعندئذ حاولت التفكير فى: أين وكيف قد تنسجم العمليات التى يشار إليها ببساطة أنها "وسائل إعلام عالمية" **Global Media**. قدمت بعض المخططات المتناقضة ظاهرياً بدرجة طفيفة، تحديداً فإنه توجد طرق (أساليب) معينة عن طريقها وسائل الإعلام العالمية - تطور صوراً للعالم، صور الناس وكل أنواع الأنشطة، الحيوانات، الأماكن والبيئات التى ترمز إلى حد ما للعالم - توفر على الأقل بعض الشروط المسبقة للمواطنة العالمية المفترضة (المزعومة). أشرت فى الكتاب إلى أنواع مختلفة للبحث فى هذه القضية لأقترح أنه تفسير مقبول بدرجة معقولة. اعتمدت جزئياً على الأدبيات التى تبحث تنمية المواطنة القومية ودور

وسائل الإعلام، بصفة خاصة المطبوعة، الراديو ثم التلفزيون في تنمية المواطنة القومية. بوضوح، فإنه منذ بينديكت أندرسون Benedict Anderson فصاعداً، يُنظر إلى "المجتمعات الخيالية" على أنها شروط مسبقة تماماً للمواطنة. إلا أننى حاولت الإشارة إلى حد ما إلى الكتابات الكلاسيكية لـ ت. هـ مارشال T.H.Marshall عن طبيعة المواطنة التي وردت فيها عبارة "ضرورة التوحد في مدنية وحيدة" (مرة أخرى الحديث فقط بوضوح عن المواطنة القومية). يرى مارشال هذا كشيء ما ضروري للمواطنة القومية وحاولت أن أقترح أن أساليب الإعلام العالمية بصورة غريبة تنتج بالفعل أساساً محدوداً للاتحاد فى مدنية منفردة وذلك من خلال عمليات غالباً ما ينتقدها الناس بدرجة بالغة (لنقتبس من ت. هـ. مارشال). بصورة متناقضة ظاهرياً، قد يكون هذا ضرورياً لفكرة ما لما بعد المواطنة القومية.

ن.ج N.G

ترتبط أفكار المواطنة، غالباً أكثر من أى شيء آخر، بالمناظرات المتعلقة "بحقوق الإنسان". فى تفسيرك للتقليد السوسيولوجي الكلاسيكي ترى أنه توجد علاقة جوهرية بين الاجتماعي (كالمجتمع) و"الإنسان". وثقتى بأنه لكى نكون إنساناً على المرء أن يكون عضواً أو مواطناً فى مجتمع محدد (Urry, 2000: 9). لكن الآن، نقول أشياء مختلفة ليس ببساطة لأن الاجتماعي لم يعد مقيداً بالدولة القومية ولكن لأن العلاقات الاجتماعية تبرز من خلال تقاطع القوة البشرية Human Agency والتقنيات غير البشرية Inhuman أو الأشياء. لنقتبس من "علم اجتماع ما وراء المجتمعات" تشتق السلطات البشرية بصورة متزايدة من الارتباطات المتبادلة للبشر مع الأشياء المادية بما فى ذلك الإشارات، الآلات، التقنيات، المؤلفات، البيانات الطبيعية، الحيوانات، النباتات، ونواتج المخلفات. يمتلك الناس سلطات

بشرية ضئيلة بصورة متميزة بينما يمكن إدراك معظمها فقط بسبب الارتباطات بتلك المكونات غير البشرية" (التأكيد للنسخة الأصلية، 14: Urry, 2000). انطلاقاً من هذا، تجادل مثلاً لاتور Latour، إنه لم تعد توجد مجتمعات إنسانية بصورة متميزة، فقط شبكات للارتباطات بين البشر والأشياء تؤدي إلى ظهور ما يمكن تسميته مجتمعات "مهجنة" Hybrid. استجابة لذلك تقترح أنه على علم الاجتماع أن يغير اهتمامه، لدرجة تجسيد مفهوم هيئة (واسطة) Agency وحولت النظرية اهتمامها تبعاً لذلك إلى الطرق التي تتعامل بها الأشياء والبشر بحساسية مع التقنيات. يتبع هذا عدد من التساؤلات. على سبيل المثال: ماذا تعني تماماً عندما نتحدث عن "الإنسان"؟. بتحليل التقاطع بين البشر والأشياء، هل تعطى أولوية لدراسة الأسبق "البشر"؟ هل ممكن في الحقيقة، إذا كان قبلاً، فصل البشر عن غير البشر؟ ألسنا نحن جميعاً كائنات مهجنة الآن؟ وإذا كان كذلك، ماذا يعنى الفاقد من الذات الإنسانية المتميزة بالنسبة للنظرية؟.

ج. أو J.U

أبحث في كل من "علم اجتماع ما وراء المجتمعات" و"التعقيد العالمي" العديد من الارتباطات المتبادلة بين البشر مع أشياء متنوعة، تتضمن هذه: الإشارات، الآلات، التقنيات، المؤلفات، البيئات، الحيوانات، النباتات، نواتج المخلفات، وهلم جرا. أولاً، فإنه من الصعب إذن التفكير في الممارسات الإنسانية التي تنفصل بأى طريقة عن تلك العلاقات المتبادلة بمنأى عن العلاقة الارتباطية بين الصلاحيات الإنسانية وصفات وخصائص الأشياء المادية (أستخدم "الأشياء المادية" كمصطلح عام هنا، لكن بطبيعة الحال، كل هذه الأشياء المختلفة لها أنواع مختلفة من الصلاحيات). ثانياً، يتطلب التفكير في هذه الارتباطات المتبادلة التفكير في

العلاقات المحسومة بين البشر وهذه الأشياء ويشتمل توصيف هذه العلاقة الارتباطية فحص تدرج الحواس الشائعة الاستخدام في العلاقة مع واحد أو أكثر من هذه الأشياء. يجب ملاحظة، بطبيعة الحال، أن ما يسمون غالباً بالبشر معتمدون بالتبادل **Interdependent** في آن واحد مع شيء واحد أو أكثر. ثالثاً، لهذا فإنه يمكننا التحدث عن أداء النشاط الإنساني من خلال التوافق مع والتأثير في هذه الأشياء المختلفة، ولغة التعاملات مع هذه الأشياء هي الطريقة التي وجدتها مثمرة جداً في توصيف هذه العلاقة الارتباطية. من ثم، فإنه بالنسبة لتطوير علم اجتماعي، أعتقد أنه لا يوجد علم اجتماعي كعلم للاجتماعي المجرد **Purely**. أعتقد أنه ربما ستكون دائماً هي الحال. إلا أنه بوضوح أدى ظهور عدة أنواع جديدة من الأشياء إلى لفت انتباهنا بصورة لافتة بدرجة أكبر وأود التأكيد بشكل خاص على أهمية أشياء الحركة. تشتمل أنواع الكيانات التي أفكر فيها هنا على آلات متنوعة تنقل البشر حتى يمكنهم الذهاب أبعد، أسرع وأعلى في الواقع عن ذي قبل. مثلاً، أعتقد أن اختراع السيارة ربما كان أحد التحولات الأكثر غوراً للصلاحيات الإنسانية. القرن العشرين اشتمل على ما أسميه "هجين - السيارة - السائق" والذي حوّل الصلاحيات الإنسانية لإعادة صياغة طبيعة الحركة، حياة المدينة، حياة الأسرة، الارتباطات المتبادلة بين عدد كبير من الممارسات الإنسانية التي يعتقد نمطياً أنها تُميّز الحياة الاجتماعية، وهلم جرا. وهناك، بطبيعة الحال، تنوع من أنواع أخرى أسميها "الآلات المتنقلة" **Mobile Machines**: من قبل الدراجة والقطار، ومؤخراً الطائرة، السياحة الفضائية، وبعدها، بالطبع، تلك الآلات الجديدة غير العادية التي تنقل المعلومات والصور بصورة لحظية تقريباً والتي تُعيد جُزئياً إعادة تشكيل البشر.

تميل لاستخدام مصطلحات "الحس" Sense و"التجربة" Experience. هذه مصطلحات مُشَبَّعة جدًا. هل انتزعت هذه المصطلحات من فلسفة كانط Kant النقدية، أو بالأحرى من المفكرين الأحدث مثل زيميل Simmel؟ وإلى أى مدى تغير أساس الحس والتجربة مع حلول "المجتمعات المنهجية"؟.

ج.أو J.U

شئ واحد أنا حريص بصفة خاصة على أن يكون فى الصدارة: إنه طبيعة البشر وحركتهم. أفترض أن تفسير زيميل للمدينة جذب الانتباه إلى سمة (طابع) حياة المدينة التى تشكلت خلال حركة دائبة غالبًا، أكثر من أى تفسيرات أخرى فى الحقيقة. كما أعتقد أنه مفيد فى نشر بعض هذه الأفكار عن الارتباطات بين الطبيعة والبشر، ليس فقط عند تجوالهم بالمدينة ولكن أيضا عند حركتهم عبرها وخلال الحياة الاجتماعية بصورة أكثر عمومية، خاصة فى نشرهم لتشكيلة من الآلات المختلفة. ما تسمح به السيارة من حركة، وترغما أيضا عليها فى أن واحد، توضح كيف أنها تغير الإحساس بالمدينة بصورة أساسية. يتحقق هذا الإحساس بحجز العديد من الروائح، الأصوات، والحرارة فى الخارج. عندما يتحرك الناس فى الأقفاص الحديدية للحدائق عبر شوارعها. وكذلك بالنسبة لأولئك فى الخارج، أولئك غير المقيمين فى هذه الأقفاص الحديدية المشرقة Cocooned، حيث تجربة الشارع باتت مزعجة، ملوثة، خطيرة وغير آمنة بسبب هذه الوحوش عديمة الحياء التى بدلت التجربة الحسية للمدينة.

من خلال مخططك التمهيدي عن "قواعد أكثر حداثة للمنهج السوسولوجي"،
تفترض طريقتين للتعامل مع ظهور الأشكال الاجتماعية الجديدة المهجنة: الأولى،
التعامل مع الأشياء على أنها حقائق - والنظر إلى الهيئة (الوكالة) على أنها تنبثق
عن التقاطعات المتبادلة بين الأشياء والناس. الثانية، تجسيد تحليل المرء من خلال
فحص التكوين الحسى لكل من البشر والأشياء (Urry, 2000: 18). تؤكد هذه
الاقتراحات حاجة علم الاجتماع أن يتعامل بجدية مع نظرية الشيء. لكن فيما وراء
هذا، كيف يمكن وضع هذه القواعد موضع التنفيذ؟ هل نحن بحاجة إلى إجراءات
منهجية ومفاهيم بجانب استعارات جديدة؟ وإذا كان كذلك، ما قد يكون شكله؟.

ج.أو J.U

الشيء الذى شغل تفكيرى مؤخرا هو صياغة بعض هذه من خلال ما أسميه
"الأساليب المتنقلة" **Mobile Methods**. بطريقة ما، فإن أساليب البحث، وإلى حد ما
أساليب تطوير النظرية، يجب عليها أن تحاكي (تقلد) أنواع الحركات التى حاولت
القواعد الجديدة للمنهج السوسولوجى الكشف عنها. يعنى هذا، بصورة أكثر
واقعية، تطوير أساليب للبحث الاجتماعى تكون هى نفسها متنقلة. على سبيل
المثال، يجب تقريبا عند دراسة أنماط السفر أن تشمل بالتأكيد على السفر برفقة
الناس، الأشياء، أو التدفقات المعلوماتية أو الثقافية. تستوجب أهمية التوقييات
المختلفة أساليب تحاكي السمة الزمنية للكيانات، العمليات وهكذا دواليك. طريقة
أخرى لصياغة هذا تكون بتتبع التدفقات ونرى ما إذا كانت هى أناسا، أشياء، أو
تدفقا للمعلومات. إلا أن هذا، بطبيعة الحال، يمثل صعوبة غير عادية لتحقيقه لأن
الطرق التى تتدفق بها الأشياء - تتحول ويتم تحويلها كلما انتقلت خلال أنواع
مختلفة من الشبكات. لكنه، لا تزال، الرؤية هى: مجموعة من الأساليب المتنقلة
تحاكي تحركات الناس، الأشياء، والمعلومات عبر الزمان والمكان.

جانب إضافي لعملك عن العولمة أنه تحليل مفاهيم، واستعارات مختلفة للزمن: الزمن الاجتماعي، الزمن الطبيعي، الزمن الجليدي Glacial، الزمن اللحظي (الفوري)، وهلم جرا. تقول باختصار، إن إعادة تشكيل علم الاجتماع يجب أن يضع الزمن في بؤرة اهتمامه تمامًا (Urry, 200: 105)، لكن ما الذي يعنيه هذا بالنسبة للنظرية الاجتماعية؟ كيف تستطيع النظرية (كمحاولة تعرف بأنها بطيئة ومتأنية) أن تسير الأحداث التي تحدث في الزمن اللحظي (الفوري)؟ هل يجب أن تحاول ذلك، وكيف إذا كان ذلك؟.

لقد حاولت من خلال عدد من الصياغات المختلفة توضيح أن فكرة الزمن الآلي (الأوتوماتيكي) ما هي إلا أسلوب واحد فقط للزمن رغم أنه نظام زمني قوي وغير عادي. وحققا يعد ظهور واتساع صلاحية التعامل بالزمن الآلي أمرا في الحقيقة له تأثير غير العادي في تاريخ الحداثة. لكنني حاولت أن أقترح، كما فعلت بعض كتابات كاستي Castells في الحقيقة، أنه يوجد تعدد لأوقات (أزمنة) مختلفة، وأن الزمن الآلي ليس النوع الوحيد فقط للزمن. يستطيع الفرد أن يجذب لاستعارات معينة للزمن ليختبر الخصائص الأكثر أهمية للزمن في "العالم الاجتماعي". ويوجد اثنان منها تحديدا أهتم بهما. أولاهما ما أسميه "الزمن اللحظي (الآني)" *Instantaneous Time*، أو ما يسميه كاستل "زمن اللا زمن" *Timeless Time*. هناك العديد من العمليات على ما يبدو تشتمل على تسارعات *Accelerations* استثنائية للزمن، وكما وصفت من قبل، فالصرف الآلي أو متابعة التدفقات تجد العديد منها يتحرك بمعدلات متسارعة. يمكن للمرء أن يلاحظ هذا في

السفر إلى الجانب الآخر من العالم، التدفقات عبر الإنترنت، خلال بلايين الشاشات التلفزيونية عبر العالم، وفي التقرير المباشر للأحداث العالمية الرئيسية حيث ينتقل هذا وبصورة لحظية بارعة حقاً كل أنواع الأحداث، العمليات، المعلومات والناس عبر الشاشات أو داخل غرفة المعيشة. ثانيهما، لكن في نفس تلك اللحظة، فإن علم البيئة والأيكولوجيا قد أظهرتا البطء الذى لا يصدق والطبيعة طويلة الأجل للعديد من العمليات الفيزيائية والبيولوجية. أود أن أسمى هذا الزمن الجليدى **Glacial Time**. يبدو أن هذا يميز مجموعة متنوعة تماماً من العمليات والاستجابات لتلك الأشكال من التغيير المتسارع والذى تطور داخل أنواع مختلفة للجماعات والحركات الاجتماعية لهذا أتحدث بصورة متزايدة عن تقاطعات الزمن اللحظى والجليدى - وهو تحليل لهذه العلاقة بدلاً من الزمن الآلى، يبدو هذا حاسماً لعلم اجتماع مُعاد التشكيل **Reconfigured**. لكن كيف تستطيع النظرية أن تساير أحداث الزمن اللحظى؟ أعتقد أن النظريات، لأنها مدعومة أكاديمياً، لديها صعوبة كبيرة فى المسابرة، تحديداً لأن نظم التوقيت المتنوعة التى تميز الحياة الأكاديمية وفى الحقيقة عمليات النشر - هذه لا تزال مستندة إلى الزمن الآلى. ويعنى هذا أن النظرية والعمل النظرى غالباً وبالأحرى فى وجه التيار الجارف **Slipstream**. مثال خاص لهذا قد يكون الفشل النسبى، وحتى وقت قريب جداً، فى القدرة على التحكم فى وقت الإنترنت وتقييده بقدر كاف وبصورة منتظمة فى التفكير حول النظرية الاجتماعية. لكننى أعتقد أن هناك الكثير من الطرق الأخرى التى من خلالها تواجه النظريات وبصورة أكثر عمومية العلم الاجتماعى المقيد بنظم التوقيت والعمليات البنائية التى تميز النظام الجامعى، مشكلات كبيرة. إنها أحياناً خارج الزمن (انتهى وقتها) أو تركت فى الممر البطيء. أفترض أن هذا أحد أسباب وفرة الصحف الإلكترونية، واتجاه بعض المنظرين الاجتماعيين (مثل أنتونى جيدنز **Anthony Giddens**) إلى محاولة توضيح وجهات نظرهم من خلال أساليب إعلامية فورية بدرجة أكبر.

هذه الفكرة لتقاطع الزمنين اللحظي (الفوري) والجلدي تعزز عملك عن العولمة، إلا أنه في استنتاجك لكتاب "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" تقول إن العولمة تشتمل العودة من العالم المنظم "ذى الدولة ذات الطابع البستاني" **Gardening State** (خاصية للمجتمعات الحديثة) إلى العالم الفوضوي **Chaotic World** "ذى دولة حارس الطرائد" **Gamekeeper State** (حيث لم يعد من الممكن التحكم في الحركات). هذه النقطة هي موضوع كتابك الأحدث "التعقيد العالمي" **Global Complexity** الذي يحاول فهم "العالمي" من خلال المفاهيم، الاستعارات، والأفكار المتحركة المستمدة من نظرية التعقيد **Complexity Theory**. لكن كيف يضيف اتجاه التعقيد إلى تحليل "الاجتماعي". تقول إنه "توجد مجتمعات"، ولكن..... طاقتها المجتمعية قد تحولت لأنهم أصبحوا عناصر داخل أنظمة التعقيد العالمي (Urry, 2002: 106-7). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

الشيء الأساسي الذي أحاول توضيحه هو أن التحليل يجب أن يتحول إلى الأنظمة، هذه الأنظمة تتكون من بعض العناصر المتحركة بصورة استثنائية بالإضافة إلى عناصر غير متحركة **Immobile**. يتميز كل نظام، كما أراه، بتشكيل خاص (نوعي) للمتحرك وغير المتحرك. وبسبب تلك الثوابت (منعدمة الحراك) **Immobilities** تمتلك تلك الأنظمة خصائص معقدة في الحقيقة. إذا كانت كل العلاقات حركية تمامًا، أو، غير حركية تمامًا، عندئذ، لن يكون هناك تعقيد في الحقيقة. هذه النظم لن تقنع ببساطة أو بالضرورة بالطاقة المجتمعية **Societal Capacity** على الرغم من أنه يوجد بوضوح عناصر للأنظمة المجتمعية متضمنة هنا. لقد أصبحت الطاقة المجتمعية متأثرة ومستغرقة بتلك العلاقات أو نظم التعقيد

العالمى. وأبعد من ذلك أن نظم التعقيد العالمى دائماً تشتمل على توليفة من الفيزيقي والاجتماعى - إنهما مهجانان، متواكبان، ويتضمنان رفضاً للفواصل المميز بين الاجتماعى والفيزيقي، أو الاجتماعى والطبيعة. لهذا، فالعالم الاجتماعى عبارة عن مجموعة من الأنظمة الحية المعقدة التى ليست طبيعية ولا اجتماعية ولكنها مهجنة Hybridized، وتظهر خصائص وصفات بارزة.

ن.ج N.G

لهذا، باستخدامك نظرية التعقيد أنت تحاول تنظير العالم الاجتماعى على أنه أنظمة حية ومعقدة ومع هذا تحاول تجاوز تقسيمات منتهية Outdated بين الطبيعة والمجتمع، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (التأكيد من الأصل: Urry, 2002: 18). لكن ماذا أنجز عن طريق إذابة الفاصل بين "الفيزيقي" و"الاجتماعى"؟.

ج.أو J.U

أحدد هنا ثلاث نقاط منفصلة. أولها: التمييز الفعلى الذى أسست وأصلت عليه تاريخياً الأكاديمية بغطرسة Hubris القرن الثامن عشر أن العالم الاجتماعى منفصل عنه، وأسمى بالنسبة للعالم الفيزيقي وأنه يجب تطوير علوم لهذا العالم الاجتماعى. ثانيها، أن إذابة الفاصل بين الاثنين يُشجّع تحليلات تلك الأنظمة المهجنة المعقدة - مثل: الإنترنت، الحراك الذاتى Automobility، المعلومات، التدفق العالمى لنواتج النفايات، الإرهاب الدولى - التى يبدو العالم الحالى أهلاً بها. ثالثها، هذه المهجنات تتأرجح على حافة النظام Order والفوضى Chaos، فهى ليست فوضوية Anarchic ولا بدون تنظيم، إلا أنها فى نفس الوقت ليست منظمة وتتحرك صوب التوازن Equilibrium.

هناك فكرة أساسية مستمدة من نظرية التعقيد؛ إنها "التكرار" Iteration. نقول: "إنه التكرار الذي يعنى أن التغيرات المحلية" المتناهية الصغر The tiniest، يمكن أن تؤدي من خلال بلايين الأفعال المتكررة نتائج غير متوقعة، لا يمكن التنبؤ بها، فوضوية، على العكس أحياناً مما اعتقد الوكلاء (الوسطاء) أنهم كانوا يحاولون الوصول إليه (Urry, 2002: 47). فيما وراء هذا، يمكن تلخيص ثلاث أفكار أساسية للتغير المعقد: أولها، لا يوجد تناسب ضروري بين "الأسباب" و"النتائج" للأحداث أو الظواهر. ثانيها، لا يوجد تكافؤ ضروري بين الفرد والمستويات الإحصائية للتحليل. وثالثها، أن التأثيرات الإحصائية أو النظامية ليست محصلة جمع المكونات الفردية معاً. هناك شيء آخر، متضمن، يعرف عادة "بالنشوء" Emergence (Urry, 2002: 24). مثل هذه الأفكار تتعارض مع صياغات بنية الوساطة التي تعزز معظم النظريات القائمة عن التغير الاجتماعي. مع التسليم بهذا، كيف تقترح على علماء الاجتماع دراسة مثل هذه الأشكال غير الخطية، المعقدة، للتغير، أو ما قد يسمى "الخصائص الطارئة"، خاصة إذا سلمنا بالطبيعة الفوضوية وغير المتوقعة للتكرار؟.

ج.أو J.U

شيء واحد يجب فعله، النظر إلى هذه العلاقات كما تحدث عبر الزمن، غالباً عبر امتدادات طويلة للزمن، وما لها من نتائج عبر مسافات واقعية بصورة واضحة، ولكن حينما تظهر التأثيرات تكون بصورة غير متوقعة ولا يتنبأ بها في مواقع متنوعة. ليس على المرء بالضرورة أن يتوقع قدرته على فهم هذه العمليات من خلال الأساليب النمطية للبحث. تشتمل بالتأكيد على دراسة طولية، لكنها تتطلب دراسة طولية لا تفترض وجود كيانات ثابتة ذات خصائص متغيرة. الكيانات عبارة

عن مكونات متنوعة للعمليات نفسها وسوف تتحول عبر الوقت خلال هذه العمليات طويلة الأجل المتكررة، بالأحرى كما يصفها أندرو أبوت Andrew Abbott. ما هو متضمن هنا إلى درجة ما عبارة عن أنظمة تلاحظ نفسها جزئياً خلال مجموعات صغيرة نسبياً من الأحداث تحدث بنظام معين وذات نتائج طويلة الأجل. أحد المجالات التي أحرص على التفكير فيها بصفة خاصة هي السيارة ونمط اعتمادية المسار الذي تم إعلانه في التسعينيات 1890. لعدد غير متوقع إلى حد ما من الأسباب التي جاء حدوثها بنظام محدد، أصبحت السيارة البترولية هي النظام السائد، مع أنه من المحتمل أنه في وقتها كانت أقل كفاءة من السيارات التي تدار بالبخار أو الكهرباء. كانت هناك مبكراً تأثيرات طارئة، وأمور غير متوقعة قائمة، كما أنها مسألة تتبع التكرارات ذات التأثير بالنسبة لاستقرار نظام السيارة دون تغيير نسبياً، بينما كل شيء آخر حول محيطها كان يتغير وبسرعة. إنه أمر مثير للاهتمام لأنه يؤدي إلى استقرار طويل الأجل حيث استمر نظام السيارة، انتشر، وضاعف نفسه عبر العالم - إنه النموذج الأكثر أهمية لعولمة الصناعة ومجموعة عالمية من الممارسات الاجتماعية - حتى مع أن أسبابها كانت ضئيلة المدى (مثل السباق الذي نُظِمَ عام ١٨٩٦ والذي اكتملت فيه سيارتان فقط، إحداهما كانت سيارة تدار بالبترول). كان عامل الوقت **Temporality** حاضرًا للغاية هنا، متضمنًا في هذا رفض ما يسمى صياغة البنية والهيئة (الشكل). حيث التركيز بدلاً منه على الأنظمة. هذه الأنظمة يمكن أن يكون لها صفات غير خطية (غير مستقيمة)، نتائج، وتأثيرات عارضة - قد تبرز التأثيرات العارضة خلال تغييرات واهية للغاية وتكبر خلال عمليات متكررة، وهذه التغييرات الضئيلة يمكن أن تكون متناهية الصغر تمامًا. إنها تشبه نفس الاتجاه، أو نفس السيارة أو النظام، أو نفس العملية السياسية - لكن ببطء التغييرات يمكن أن يؤدي إلى صفات عارضة معنوية.

ن.ج N.G

لا يزال يوجد على ما يبدو متسع لفكرة النسق أو النظام ضمن نظرية التعقيد هذه. تقول إن "الأنساق" يُنظر إليها عن طريق التعقيد وكأنها على "حافة الفوضى". فيما وراء هذا، "النظام والفوضى يكونان على نحو من التوازن حيث المكونات ليست حبيسة المكان بالكامل ولكن لم تتحلل أيضًا بالكامل في الفوضى Anarchy. كما أن الفوضى ليست عشوائية فوضوية بالكامل لكن هناك نوعًا من الفوضى المنظمة قائمة داخل كل هذه الأنظمة الديناميكية (Urry, 2002: 22). هل الرأسمالية أحد تلك الأنظمة؟.

ج.أو J.U

هناك بعض الأنظمة المستقرة التي تنشأ لأسباب عارضة ثم يكون لها نتائج عميقة غير تكوئية، وكما قلت فإن اهتمامي بالتحديد في سمة نظام السيارة. إلا أن هذه الأنظمة لديها توازن غريب بين الفوضى والنظام. فهي ليست منظمة تمامًا، ولا تتسخ نفسها ببساطة، ولا هي فوضوية. أنا أتبع أسلوب إيليا بريجوجين Ilya Prigogine في جذب الانتباه، ووصف، وتمييز هذه الأنظمة، المتوازنة تقريبًا على حافة سكين، منظمة تقريبًا لكنها كذلك على وشك الانتقال إلى حالة الفوضى. هذه هي وجهة نظري عمومًا عن سمة الأنظمة الاجتماعية التي تغزو العالم المعاصر: توجد فوضى منظمة داخل النظم الديناميكية. وأود رؤية مجموعة متنوعة لتلك الأنظمة. لا يوجد نظام رأسمالي واحد ولكن يوجد صف من الأنظمة المحكومة بالمبادئ الرأسمالية. وبطريقة ما كان ماركس Marx مُنظرًا للأنظمة في بدايته. فقد بين ببراعة كيف أن علاقات الرأسمالية تؤدي إلى زيادات هائلة في الإنتاجية، النمو، الدخل... إلخ، وصل أيضًا إلى انخفاض معدل الفائدة، مع تناقضات متزايدة، وهكذا دواليك. من ثم، فإنه نسق منظم على حافة الفوضى، وفكرة بريجوجين عن

الفوضى المنظمة تستحوذ تمامًا بطرق عديدة على ما كان يسعى إليه ماركس لوصف العلاقات الرأسمالية ويمكن لكل منها أن يرى من خلال هذه الأنظمة الديناميكية، معتقدًا تمامًا كما بدأ بعض الناس أيضًا الحديث عن تطور أنواع مختلفة من الحركات الاجتماعية - فالأسلوب الذي نُظمتُ به أنظمة المقاومة يتصف كذلك بنفس عمليات الصنع الذاتي، لكن التي يكون فيها النظام أيضًا على حافة الفوضى.

ن.ج N.G

إضافة إلى هذا، تفترض أنه بينما يُعدّ العالمى "ذاتى الصنع" إلى حد ما يجب ألا يُنظر إلى النظام العالمى ككل على أنه ذاتى الخيال (Urry, 2002: 101) Autopoietic. كيف لوجهتى النظر هاتين أن ينسجما معًا؟.

ج.أو J.U

أود مرة أخرى أن أستشهد هنا ببريجوجين فى وصفه للعالم غير المستقيم فى ديناميته على أنه يتكون من جزر تطفو بنظام داخل بحر متزايد الفوضى. تجعل جزر النظام البحر الأكبر أكثر فوضى: هناك العديد من النظم المهجنة تضع ذاتها بنفسها عبر العالم، ومن منطلق أنها عالمية، إلا أنه لا يوجد عمومًا نظام عالمى ذاتى الصنع، ذاتى الخيال.

ن.ج N.G

تتحدث مرة أخرى أيضًا عن "الانسيابات العالمية الكوزموبوليتانية" (Urry, 2002: 133). ماذا تكون هذه؟ وكيف يمكنك أن تستخدم نظرية التعقيد لتفسير ظهور معايير عالمية يمكن عن طريقها تحديد مواقع الأماكن، الثقافات، الناس الأخرى والحكم عليها.

ج.أو J.U

أناقش في "التعقيد العالمي" مجموعة عريضة من الشبكات العالمية المتكاملة والانسيابات العالمية التي تشكل نفسها عبر العالم كما وصفت تماماً. أحد تلك الانسيابات العالمية ما أسميه "الكونية" أي الكوزموبوليتانية **Cosmopolitanism**، التي تبدو كياناً ذاتي التكوين متزايد النفوذ، وينشر، معايير عالمية معينة وإن تكن بصورة مربكة وغير مؤكدة. تدرجها المتزايد وتأثرها المعقد سوف يُحول كل مجتمع مدني بصورة غير نكوصية، يُعدل الشروط التي بموجبها، يجتمع، ينتظم، ويُعبأ الفاعلون الاجتماعيون. وكما أنهم يجتمعون، ينتظمون، ويُعبئون بصورة مختلفة. لهذا فإن ذلك سوف يؤدي إلى ظهور تطبيقات عملية **praxes** معرفية، ممارسات، كيانات كوزموبوليتانية عارضة، وغير مُنتبأ بها. لكن لا يعنى هذا القول، بطبيعة الحال، أن العالم "كوزموبوليتاني" لأن أكثرية هذا، اتفاق عارض للنظام، يتنافس مع، ويتقاطع مع مجموعة عريضة من انسيابات عالمية أخرى.

ن.ج N.G

تحاول في الصفحات الختامية من "التعقيد العالمي" أن تربط أفكار التعقيد العالمي والكونية (الكوزموبوليتانية) بنظرية الحدائة الانعكاسية. تقول، في الحقيقة، إن "الشكل الذي يتبناه التحديث الانعكاسي الآن هو التدفق العالمي للكوزموبوليتانية" (Urry, 2002: 139). ما هذا؟.

ج.أو J.U

أفترج أن عمليات التحديث الانعكاسي يجب النظر إليها على أنها تتبثق من التدفق العالمي الطارئ للكوني (الكوزموبوليتاني). توفر الكوزموبوليتانية ترتيبات

لانعكاسية ثقافية ملائمة داخل التعقيدات العالمية الطارئة. هذا التدفق الكوزموبوليتاني يتضمن إعادة جذب سرعة العالمي وأناة (بُطء) الأساس ذي الطبيعة الأنطولوجية (الوجودية). إنها تُحوّل الظروف التي تعمل فيها الشبكات والتدفقات وكذلك ما كان يعرف تاريخياً على أنه "مجتمعات". ويصاحب هذا، وجود نقلة من المجتمع القومي إلى النفوذ المتزايد للتدفق العالمي الكوزموبوليتاني، أو كما يعبر عنها الآخرون، من الحداثة إلى التحديث الانعكاسي.

ن.ج N.G

أخيراً، قمت ذات مرة بوصف علم الاجتماع بأنه موضوع طفيلي *Parasitic* ليس له وحدة أساسية أو جوهر خاص به (Urry, 1995: 33). ربما تكون المفاجأة أنك رأيت هذا كسمة إيجابية، ليس أقله لأنها رفعت منزلة تخصص يتميز "بالانفتاح والنقص النسبي للهيمنة والضببط" (Urry, 1995: 34). في "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" عدت إلى هذه النقطة لنقول إن هذا وضع علم الاجتماع في موقف قوى، لأنه بسبب انفتاحه يمكنه تطوير أجندة عالمية جديدة وعن طريقها يتغلب على فقدان مفهوم الأساس "المجتمع". هل لا تزال متفائلاً؟ وإذا سلمنا، أن نظرية التعقيد تحدد "العلاقة الارتباطية *Connectedness* للعلم بنظام بحثه" (Urry, 2002: 37). كيف ترى عمالك من حيث تغييره للنظام الذي يقوم بتحليله؟.

ج.أو J.U

تعقيباً على ما قلته آنفاً، فسوف أجيب على هذا السؤال بطريقة غير مباشرة (ملتوية). فإن الكوزموبوليتانية، جزئياً، سوف تُعيد تصور كيفية تطور العلم الاجتماعي في حقبة ما بعد المجتمعي *Post-societal* للتعقيد العالمي. إنها سوف

تؤدي إلى نشر نظريات التعقيد العالمي كأحد أساليب اجتذاب، تمثيل وأداء الترتيب العالمي الجديد ليبقى متوازناً على حافة الفوضى. وتبدو نظريات التعقيد جزءاً لا ينفصل عن النظم العالمية الطارئة التي انتابت سكان العالم حالياً. هل يمكن لعلم الاجتماع أن يتواءم مع هذا التدفق؟ لست متأكداً لكنني بالفعل أعتقد أنها الطريقة لطرح قضية مستقبل علم الاجتماع. إنها، أيضاً ليست مسألة ما هي الارتباطات البيئية التي يجب أن أتخذها مع النظام، بقدر ما هي إلى أي درجة تلك النظم التي تنشأ قد تؤدي إلى مفاهيم، نظريات وأساليب بمثابة عناصر مكونة لواحد أو أكثر من تلك النظم، بدلاً من كونها مكونات للنظم المجتمعية السابقة. لهذا، فالمسألة ليست كونك متطفاً بقدر كبير، مع أنها سمة ضرورية لتخصص غير منظم ناجح، إنها بالأحرى القدرة لأن تكون جزءاً من عمليات صنع الذات لأحد أو أكثر من هذه التدفقات العالمية، أو بصفة خاصة ما أسميته "التدفق العالمي الكوزموبوليتاني". علم اجتماع ما بعد المجتمعات والتعقيد العالمي ما هي إلا قطرات صغيرة أقيت في أنهار الحوار (الجدل) الذي قد يساعد لنقل نظام علم الاجتماع إلى مستقبل معقد.

REFERENCES

Barber, B. (1996) *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine.

Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Urry, J. (1995) *Consuming Places*. London: Routledge.

Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge.

Urry, J. (2002) *Global Complexity*. Cambridge: Polity.

الفصل السابع

ساسكيا ساسن

الحيز المكاني والسلطة

منذ أوائل التسعينيات تناولت مسألة العولمة من عدد من الزوايا المختلفة، وقمت بتحليل، من بين أشياء أخرى، التباينات في الاقتصاد العالمي، حراك الناس والمال عبر الحدود القومية، اتجاهات وسياسات الهجرة الخارجية والتغيرات العالمية في قوة الدولة والسيادة السياسية (Sassen, 2000). هذا الكم من العمل على ما يبدو ينتظمه موقف ضمنى أساسى، وتحديدًا هو أن دراسة العولمة يجب أن تتعامل مع الجغرافية الحضرية بصورة جدية، ومن خلال ذلك توضع المدينة (أو شبكات المدينة) في بؤرة تحليلها.

لكن لماذا تعاملت مع قضية العولمة بهذا الأسلوب؟ ما الذى يمكن أن يستفاد بالتركيز على طبيعة وجغرافية الحيز (المكان) الحضرى، وما يهم علم الاجتماع فى هذا المدخل؟.

س.س S.S

أنت محق فى تأكيد حقيقة أننى حاولت دراسة العولمة من خلال عمليات ذات طابع محلى غالبًا، متنوع ومحددة بدلاً من تناولها من خلال نظرة شاملة لعمليات العولمة. ومعك الحق أيضًا فى رؤيتك للمدينة على أنها المكان الأساسى الذى داومت على الرجوع إليه فى بحثى. إلا أننى أفضل ألا أقول إننى أضع المدينة فى بؤرة العولمة أو أنها يجب أن تكون فى صلب دراستها.

كل مرحلة تاريخية تجلب معها مخططين إستراتيجيين لديناميات، وعمليات، والأنظمة المؤسسية. فالمدينة اليوم واحدة من تلك إلى جانب غيرها. كما كانت المدينة أيضًا محددًا حاسمًا فى المراحل الأولية، وتحديدًا دول - المدينة فى عصر النهضة والمدن العالمية التى قام برودل Braudel بدراستها.

والأكثر عمومية أننا نعرف أنه كانت هناك عمليات اقتصادية عابرة للحدود، وتدفقات لرأس المال، وعمل، وبيع، ومواد خام ومسافرين. وعبر القرون كانت هناك تقلبات ضخمة في درجة الانفتاح أو الانغلاق للأشكال التنظيمية التي حدثت من خلالها تلك التدفقات. ففي المائة سنة الماضية، جاء نظام ما بين - الدول ليفسح المجال للشكل التنظيمي السائد للتدفقات عبر الحدود، من خلال الدول القومية كعناصره الأساسية.

إن ذلك الوضع الذي تغير بصورة حاسمة منذ أوائل التسعينيات كنتيجة للخصخصة Privatization، تقليص القواعد المنظمة Deregulation، انفتاح الاقتصاديات القومية أمام الشركات الأجنبية، وتساعد مشاركة العناصر الاقتصادية القومية في الأسواق العالمية. من خلال هذا السياق يجب إعادة ترتيب الأقاليم الإستراتيجية المحددة للنظام الجديد. مع التفكك الجزئي أو على الأقل الوهن لما هو قومي كوحدة مكانية كانت الظروف مواتية لصعود وحدات مكانية ومستويات أخرى. من بين هذه: القومي الفرعي Sub-national؛ وبصفة خاصة المدن والأقاليم، أقاليم عبر الحدود Cross-bonded regions تشمل على كيانين قوميين فرعيين أو أكثر، وكيانات فوق القومية Supra-national؛ أى أسواق عالمية ذات صيغة رقمية Digitized، وكنل للتجارة الحرة Free-trade blocs. والديناميات والعمليات التي تمت أقليمتها Territorialized أو استقرت فى تلك التدرجات المتنوعة يمكن أساسا أن تكون إقليمية، قومية، وعالمية. هناك تعدد للدوائر العالمية المتخصصة للأنشطة الاقتصادية التي تساهم فى تكون تلك المستويات الجديدة وتبرز بظهورها.

وأسلوب العمارة التنظيمي لتلك التدفقات عبر الحدود التي نتجت عن إعادة التدرجات هذه والتفصيلات يختلف بصورة متزايدة عن مثيله فى نظام ما بين - الدول. وتشتمل التمهصلات الأساسية الآن ليس فقط على الدول القومية، ولكن

أيضاً الشركات والأسواق التي تدار عملياتها بسياسات جديدة ومعايير عابرة للحدود التي أوجدتها دول طوعية أو ليست كذلك إلى حد كبير. ومن بين المؤشرات الإمبريقية على أشكال اللا دولة Non-state للتمفصل ذلك العدد المتزايد للمكتسبات Acquisitions والاندماجات عبر الحدود والشبكات الممتدة للعضويات الأجنبية، الأعداد المتنامية للمراكز المالية التي أصبحت متوحدة مع الأسواق المالية العالمية. ونتيجة لذلك، وغيرها من العمليات، عدد متزايد من الدول اليوم يلعب دوراً هاماً في ربط اقتصادياتهم القومية مباشرة بالدوائر العالمية. ومع نمو الصفقات من كل الأنواع عبر الحدود، تنمو كذلك الشبكات التي تربط تشكيلات محددة من المدن. لدينا اليوم ما يقرب من أربعين مدينة عالمية من بينها خمس مدن كبرى على القمة (نيويورك، لندن، طوكيو، باريس، فرانكفورت) ومن ثم مستويات عديدة من تلك المدن. ويساهم ذلك بدوره في تكوين جغرافيات جديدة للتمركز، تربط المدن من خلال شبكات متنوعة متنامية عبر الحدود. استناداً إلى تلك الصورة الكبرى أرى المدن اليوم كمواقع إستراتيجية.

ن.ج N.G

على ما يبدو أنه من خلال تركيزك على أنساق وشبكات المدن أنك تتجنب مداخل تضع ببساطة "القومي" في مواجهة "العالمي". على سبيل المثال أنت تتحدث عن المدن فقط كأماكن حيث يمكن للعالمي والمحلي أن يلتقيا، ولكن أيضاً كأماكن يمكن لها، تحت ظروف معينة، أن تنفصل عن كل من الأقاليم والدول القومية (Sassen, 1998) أنت تسمى تلك الأماكن "مدناً عالمية"، ولكن ماذا يعنى بكلمة عالمي Global هنا؟ هل ترى العولمة Globalization كتحرك نحو تركيز القوى أو الخدمات الاقتصادية في مدن أساسية (مثل: لندن، نيويورك، طوكيو) أو كعملية اتساع مكاني لأشكال اقتصادية وسياسية محددة عبر العالم أو كليهما؟ ببساطة، هل تشتمل العولمة على عمليات تركز وانتشار؟

فى الحقيقة، التركيز على المدن بالفعل يجبرنى على رؤية العالمى **Global** على أنه ليس ببساطة ذلك الذى يعمل خارج القومى **National**، وبهذا المعنى أرى أيضاً كلاً من العالمى والقومى كمجالين غير حصريى التبادل. فالمدنية العالمية بيئة كثيفة تؤصل **Endognizes** العالمى وترشحه من خلال إبداعات وأنظمة قومية ومؤسسية.

كما يساعد على وضوح رؤية المكونات العالمية الداخلية (القومية) للاقتصاد وبصفة خاصة تصورات الجماعات المختلفة. ودراسة العولمة بهذا الأسلوب يعنى القدرة على أن تنهك فى توصيفات وفيرة وإجراء بحث إمبريقي فى مواقع معينة بدلاً من أن تضع نفسك كمشاهد عالمى. والآن وقد عشت ذلك لفترة يمكننى أن أرى أنه مهما كان الذى أدرسه، فبعد الخمس عشرة سنة الماضية أو يزيد انجذبت نحو تلك البيانات الكثيفة حيث الإحساس كأنها مائة سنة من التقيب.

أما فيما يتعلق بالعنصر الثانى من سؤالك - ما أعنيه بالعالمى والعولمة باستخدام هذا المدخل - أنها بمثابة تميز محبب إلى جلب لى عناء كبيراً وخاصة عندما بدأت هذا العمل.

دعنى أبدأ بطرح السؤال: ما الذى نحاول أن نسميه بكلمة عولمة **Globalization**؟ من خلال مطالعتى للشواهد أنها فى الحقيقة مجموعتان متميزتان من الديناميات. إحداهما تشتمل على تشكيل منظمات وعمليات عالمية بصورة واضحة، مثل: منظمة التجارة العالمية **W.T.O**، أسواق المال العالمية الكوزموبوليتانية (الوطنية العالمية) الجديدة **New Cosmopolitanism**، محاكم جرائم الحرب **W.C.T**، الممارسات والأشكال التنظيمية التى تعمل من خلالها تلك الديناميات تتكون مما يمكن تصوره ك معايير عالمية بصورة نموذجية. إنها منظمات

عالمية بصورة رسمية، بعضها يتمتع أكثر بالمؤسسية (مثل: W.T.O-W.C.T) عن غيره (العالمية الجديدة). إلا أنها لا تزال تعرف بأنها عالمية مهما كان عملها مخصصًا وقوميًا.

المجموعة الثانية من العمليات والتي أتصورها جزءًا من العولمة لا تُدرج بالضرورة على المستوى العالمي بنفس الطريقة ولا زلت أراها جزءًا من العولمة تحدث في عمق المجالات الإقليمية والمؤسسية التي أُقيمت على أسس قومية بدرجة كبيرة عبر عدة مئات من السنين الماضية. برغم ذلك وعلى أية حال في كثير من أنحاء العالم وما يجعل تلك العمليات جزءًا من العولمة رغم وجودها القومي، في مواقع قومية فرعية أنها تشتمل على شبكات عابرة للحدود وتشكيلات تربط أو تفصل عمليات وفاعلين على المستوى المحلي أو القومي. وأضمن من تلك العمليات شبكات الأنشطة عابرة الحدود المرتبطة بأجندة عالمية صريحة أو ضمنية من النضالات محلية الطابع كما هو الحال مع العديد من المنظمات البيئية وحقوق الإنسان. ومن الجوانب المحددة لعمل الدول، مثلًا، سياسات نقدية ومالية معينة أساسية لقيام أسواق عالمية والتي نُفذت في عدد متزايد من الدول، استخدام أدوات حقوق الإنسان العالمية في المحاكم القومية، أشكال محلية للسياسات والتصورات العالمية التي تظل مرتبطة أو مركزة بعمق على قضايا ونزاعات ذات صبغة محلية، لا تزال جزءًا من شبكات عالمية جانبية *Lateral* تتضمن العديد من تلك الأنشطة الأخرى المغرقة في المحلية والتحدى الخاص بعملية تحديد تلك العمليات والفاعلين كجزء من العولمة هو الحاجة إلى حل شفرة بعضها ما زال يُمارس ويقدم على أنه قومي على الأقل.

فيما قمت به أردت خصيصًا التركيز على تلك الأنواع من الممارسات والديناميات وأصررت على تصويرها كذلك على أنها مكون أساسي للعولمة على الرغم من أننا لا نقرأها هكذا. وعندما تركز العلوم الاجتماعية على العولمة، لا

يزال التعمق الأكاديمي فيها بصورة كافية نادرًا، يكون نمطيًا وليس على تلك الممارسات والديناميات ولكن في المقابل على المستوى العالمي الواضح ذاته. وعلى الرغم مما قدمته العلوم الاجتماعية من مساهمات لدراسة المستوى العالمي الواضح بذاته بترسيخ حقيقة العولمة المتعددة، بعض منها فقط يقابل العولمة الليبرالية الجديدة الاقتصادية المشتركة، ولا يزال يبقى الكثير للقيام به. على الأقل بعض هذا العمل يستوجب التمييز بين:

(أ) التدرجات المتنوعة التي تُكوّنها العمليات العالمية بدءًا من فوق القومية **Supra-national** والعالمية إلى القومية الفرعية.

(ب) المحتويات النوعية والمواقع المؤسسية للعولمة متعددة التدرجات **.Multiscales**

لقد ساهمت الجغرافيا اليوم أكثر من أى من العلوم الاجتماعية، بدرجة كبيرة نحو إقامة مقياس **Scale** يُسَلَّم بالبعد التاريخي للمعايير ويقاوم تجسيد المعيار القومى الموجود هكذا فى معظم العلوم الاجتماعية (انظر: Sassen, 2000).

يشير كل هذا إلى أن ما أعنيه بالعالمى **Global** ليس فقط إضافة أشكال معينة للعالم ولكن أيضا إعادة ترتيب مواقع ما أقمناه ومارسناه تاريخياً كمحلى وقومى أبعد من ذلك، إن إعادة تحديد الواقع تلك تحدث بطرق عديدة مختلفة وفى عدد متزايد من المجالات: اقتصادية، وسياسية، وثقافية ومثالية.

والآن إلى القضية الختامية التي أترتها فى سؤاليك: فكرة التعارض (الموجودة فعلاً فى عملى حقيقة) بأن العولمة تشتمل على كل من التمركز **Centralization** والانتشار (التشتت) **Dispersal**، تلك الدينامية تصب فى صلب الكيفية التي تصورت بها المدن العالمية. أحد فرضياتى النظرية الأساسية فى نموذجى النظرى للمدينة العالمية أنه كلما اتسعت دائرة وانتشار مكاتب الشركة، المصانع، منافذ الخدمة، أصبحت مهام الإدارة المركزية أكثر تعقيداً ونفوذاً. عندما

يتحول القطاع إلى العالمية ويندمج في أسواق غير محددة ومحفوفة بالمخاطر، فإن ضغوط وتعدد تلك المهام تتمثل في حاجة تلك الشركات لشراء بعض هذه المهام من شركات خدمة متخصصة. والأخيرة بحاجة إلى العمل بكثافة، وفي بيئات متنوعة هي أيضا نقاط التقاء حيث تلتقى عندها العديد من دوائر المعلومات العالمية المنتجة لقيمة مضافة في صورة معرفة، فهم وتبصر أفضل، المدن العالمية هي تلك البيئات. والباعث الأساسي هو أنه كلما كانت عمليات الشركة أكثر عالمية، تعرضت معها المركزية أكثر للتكتلات الاقتصادية. والوضع الأساسي هو أن تكون الشركة شركة متكاملة تسعى لمواصلة التحكم ومركزية تخصيص العائد بدلاً من توزيع التحكم والعائد على التوازي لمهام الإنتاج والخدمة.

ن.ج N.G

في تمهيدك للطبعة الثانية من المدينة العالمية *The Global City* (Sassen, 2001) تحدثت عن إطار تصوري جديد لدراسة العولمة. هل يعنى ذلك الحاجة إلى منهجية سوسولوجية جديدة لدراسة تلك الأشكال العالمية؟ إذا كان كذلك، ما الذى يجب أن تكون عليه تلك المنهجية؟

س.س S.S

نعم، إنها تعنى بالنسبة لى أننا بحاجة إلى تصميمات تصورية جديدة، إلا أنها لا تعنى أنه يجب أن نلقى بكل أساليب البحث والبيانات القائمة عبر النافذة. إننى أستخدم مصطلح "تصميم تصوري" *Conceptual Architecture* بحرص: إنه منطق تنظيمي يمكن له أن يُكَيّف العديد من العناصر المتنوعة التي تعمل على مستويات مختلفة (مثلاً: بيانات عن أنشطة دينامية متنوعة ذات صبغة محلية وأخرى محلية جلية بذاتها) دون أن نفقد التقارب التحليلي (الاحتفاظ باليسير على الأقل من هذا التقارب).

فدراسة ما هو عالمي إذن يستلزم ليس فقط التركيز على ما هو عالمي المستوى بوضوح، ولكن أيضا التركيز على الممارسات والأوضاع ذات المستوى المحلي المتمفصلة مع الديناميات العالمية، والتركيز على تضاعف الارتباطات عبر الحدود بين مختلف المستويات المحلية. وأبعد من ذلك تستلزم التسليم بأن العديد من ديناميات المستوى العالمي، مثل سوق رأس المال العالمي، مقيدة جزئياً بالفعل بمواقع قومية فرعية **Sub-national** وتتحرك بين ممارسات وأشكال تنظيمية ذات مستويات متنوعة، فسوق رأس المال العالمي، مثلاً، يتكون عبر كل من أسواق إلكترونية ذات مدى عالمي وأوضاع مفرقة في المحلية، أي مراكز مالية.

إن التركيز على مثل تلك العمليات والديناميات للعولمة القائمة على أساس قومي فرعي يتطلب أساليب منهجية وتطبيقات لا تتطوى فقط على المعايير العالمية ولكن أيضا المعايير القومية الفرعية كمكونات للعمليات العالمية، ومن ثم تقوض التدرجات الأقدم للقياس وتصورات ما يتداخل معها من قياسات. إن دراسة العمليات العالمية والظروف المصاحبة على المستوى القومي الفرعي لها بعض ما يميزها عن دراسات ديناميات المستوى العالمي إلا أنها تفرض تحديات معينة. حيث تجعل من الممكن استخدام أساليب بحث متميزة بين كمية وكيفية، في دراسة العولمة. كما تمكنا من الربط بين قواعد البيانات الغنية على المستويين القومي والفرعي بالإضافة إلى أنواع متخصصة من الدراسة، مثال ذلك دراسات المنطقة **Area Studies**، كلا النوعين من الدراسات، مع هذا، بحاجة إلى أن تكيف في تصميمات تصويرية ليست تماما كذلك التي يتمسك بها الباحثون الذين أوجدوا تلك الأساليب البحثية ومجموعات البيانات، حيث إن أعمالهم في معظمها ذات صلة ضئيلة بالعولمة.

إن المهمة الرئيسية التي نواجهها هي فك شفرة جوانب محددة لما زال يُعتبر عنه ويُمارس على أنه قومي **National** والذي قد يكون ابتعد عما كان يُعد أو بوصف تاريخياً على أنه قومي. هذا بطرق عديدة منطبق للبحث والتنظير قائم في

دراسات المدينة العالمية. إلا أن هناك فرقاً: نحن أصبحنا اليوم نَعْرِفُ ونُرمِّز تنوعاً من المكونات في المدن العالمية كجزء من العالمي. هناك مدى أوسع من الحالات والديناميات التي لا تزال تُشفر ويعبر عنها على أنها محلية وقومية. إنه يجب التمييز بينها وبين ما نعرفه الآن كمكونات للمدينة العالمية. ففي مشروعى البحثى الحالى أركز على الكيفية التي يتحقق بها كل هذا في المجال السياسى.

ن.ج N.G

جانب كبير من كتابك "المدينة العالمية" (Sassen, 2001: 197-235) ينصب على "النظام الاجتماعى للمدينة العالمية". لكن ما الذى تعنيه بكلمة "اجتماعى" Social هنا؟ هل هناك علاقة بين الاجتماعى والمجتمع؟ أو بين المجتمعات والدول القومية؟ أو هل ظهور المدن العالمية إشارة إلى ميلاد أشكال اجتماعية جديدة عابرة للقومية؟.

س.س S.S

دعنى أحيب على سؤالك عن القضية الخاصة بالأشكال الاجتماعية فى سياق السؤال الذى أثرته حول النظام الاجتماعى للمدينة العالمية. أنت تسأل عما إذا كان عملى يشير إلى الحاجة إلى أساليب منهجية سوسولوجية جديدة لتحليل الأشكال الاجتماعية، وماذا إذا كانت المدينة العالمية تُعدّ إيذاناً بظهور أشكال اجتماعية جديدة عابرة للقومية؟. إجابتى هى: نعم ولا. أولاً: فيما يتعلق بالمنهجية. نعم، بالمعنى الذى تكلمت فيه من قبل عن الحاجة إلى بناءات تصورية جديدة لدراسة جانب من ذلك، بما فى هذا الأشكال الاجتماعية. لا، بمعنى ألا يكون كل شىء - أساليب البحث ومجموعات البيانات - جديداً فى المقابل، فإن تصميم تلك الأطر التصورية الجديدة يسمح لنا باستخدام أساليب بحثية ومجموعات بيانات أسفرت عنها تساؤلات مختلفة فى العقل، وليس فقط فى مجال علم الاجتماع.

ثانياً: فيما يتعلق بظهور أنواع جديدة للأشكال الاجتماعية عابرة القومية. حقاً اعتقد أننا نرى هذه. فالمدينة العالمية هي نموذج نوعي بالفعل للموقع بالنسبة لتلك العمليات. إنها توصل الديناميات العالمية التي تُحوّل الانحيازات الاجتماعية القائمة. حتى أنها تُعين قليل الحيلة على تطوير قدراته الذاتية وإستراتيجيات عابرة للقومية. غالباً ما يكون هذا التمكين في بؤرة الشعور **Prise De Conscience**.

ما أعنيه هنا ليس دائماً شكلاً اجتماعياً جديداً في حد ذاته ولكن في المقابل تعديلاً موضعياً استبطانياً، ذاتياً لممارسة اجتماعية أو حالة قديمة في إطار عابر للقومية فالأسر المعيشية المهاجرة عابرة للقومية، وحتى المجتمعات المحلية ربما تكون تجسيداً لذلك. ومع ذلك فهناك أشكال اجتماعية جديدة أيضاً، والمثال المألوف بدرجة كبيرة هو تلك النخب عابرة القومية الجديدة في مختلف المهن **Professions** من المحاسبين إلى القائمين على الفن - فالمحاسبون على ما يبدو مبدعون شأنهم في ذلك شأن أمناء المتاحف. وتوجد كذلك أشكال اجتماعية قد تبدو لها علاقة بالعلومة إلا أنها في الحقيقة تتمفصل معها بعمق، حتى رغم توسطها من خلال تنوع من الديناميات المحلية، مثال ذلك سوق العقار، هذه ليست عابرة للقومية في حد ذاتها ولكنها أشكال اجتماعية جديدة ذات صلة بالعلومة. فمثلاً أنا أفسر النمو الشاسع للتشرد وتركيبته المتحولة في المدن العالمية على أنه بمثابة شكل اجتماعي جديد. لطالما كان لدينا تشرد، إلا أنه كان يتشكل من خلال أشكال اجتماعية مختلفة. اليوم، في المدن العالمية الرئيسية فإنه يرتبط بعمق بالحاجة إلى فاعلين عالميين لتطوير الفضاء الحضري بأساليب ومساحات استوعبت إحلالاً واسع النطاق للسكان محدودى الدخل. ومن ثم فإنه بالنسبة للتركيبة الاجتماعية للتشرد نرى عائلات أكثر، نساء وأطفالاً أكثر، ويبدو ذلك بوضوح في لندن، ونيويورك، في طوكيو الأعداد أصغر بكثير وهي إلى حد كبير من الرجال والنساء كبار السن.

هنا حيثما تكون المدينة بمثابة العدسات القوية التي من خلالها يمكن أن تُبحث العولمة بصورة واقعية ملموسة، فيما يحدث على الأرض، في عمق ما يزال مجالاً قومياً. في بحثي الحالي للجوانب السياسية، أحاول أن أصل إلى ما يجري على سطح الأرض، ولا يزال يرمز له بشدة بمصطلحات قومية ومن هذا المنطلق لا يتأثر بالمداخل المعيارية لدراسة العولمة ومن خلال مستوى أكثر تنظيراً يشتمل هذا العمل، أيضاً على توصيف لتشكل القوى الاجتماعية الجديدة التي تلتقي معاً وتأخذ صورتها الواقعية في المدن العالمية. من هنا، فتلك المدن هي الأماكن (الفضاءات) التي من خلالها يلتقي رأس المال العالمي المشترك بالواقع ويندمج في عمليات التكاثر الاجتماعي، بما في ذلك مداروه ومحترفوه. وفي هذا السياق تكون المدينة العالمية هي الموقع الذي ينطلق منه رأس المال العالمي ليُكوّن نفسه كقوة تتنافس مع القوى الاجتماعية الأخرى البارزة في المدن العالمية - حيث تتشكل الأنواع الجديدة لقوى العمل الحضري من خلال عمال الأقلية - سواء كانت وطنية أو من المهاجرين.

ن.ج. N.G

تستخدم أيضاً مصطلح "الجغرافيا الاجتماعية" (Sassen, 2001: 256-84).
ماذا يُعنى بهذا المصطلح؟.

س.س. S.S

نعم، إلى حد ما أجد مصطلحات مثل الجغرافيا والعمارة مفيدة إلى حد بعيد. أعتقد أنها ذات صلة بحقيقة أن مصطلحاً مثل "البناء الاجتماعي" وهو المصطلح المتوقع لي أن أستخدمه كمتخصص في علم الاجتماع، أصبح محددًا (مصنفاً) نوعاً

ما بدلاً من كونه أداة استكشافية. أحاول، ربما، أن أصل إلى شيء ما يشبه التصنيفات الجوفاء التي لا تُنسى لبيك Beck. فالجغرافيا والعمارة تصنيفات مساعدة لي في مهنتي لتفسير التفاصيل والأنماط الإمبريقية. لهذا، فعندما أستخدم الجغرافيا الاجتماعية في دراسة المدن العالمية فأنا أحقق بهذا أمرين: الأول، فكرة أنه توجد تشكيلات اجتماعية مكانية متعددة ومميزة في المدنية. فالبيئة المشيدة على نحو معين يمكن أن يقطنها واحد أو أكثر من تلك، على سبيل المثال، وول ستريت Wall Street، ليلاً يكون موقعاً لجغرافيا اجتماعية تكونت جزئياً في المجتمع المحلي المهاجر لشمال منهاتن، ومختلفة للغاية عن المناطق مرتفعة الدخل من المدينة والضواحي حيث يعيش غالبية أصحاب المهن الاحترافية التي تمثل القمة في وول ستريت. الثاني، هو أنني أستخدم فكرة الجغرافيا الاجتماعية لتفكيك وبعث إعادة توليف مجموعات من الممارسات المصغرة Micropractices وتمييطها المكانية. باختصار، كلاً من هذين الاستخدامين يتيحان لي أن أستخدم شبكة تحليلية دينامية، محددة مكانياً لاختبار ما يمكن أن أسميه، تشكيلات بنائية.

ن.ج N.G

يبدو أن هذه الجغرافية الاجتماعية وثيقة الصلة بدراسة العولمة الاقتصادية وبصورة أكثر تحديداً لتعيين التباينات القائمة داخل المدن وفيما بينها. فهل تحديك للأشكال الاجتماعية العالمية ينتج عن توصيفك لتلك التباينات؟ فعلى سبيل المثال أنت تستخدم مصطلح "طبقة" في عملك. هل الطبقة مرادفة "للاجتماعي" (كما هي بالنسبة لغالبية المشتغلين بالنظرية الاجتماعية من الماركسيين)؟ وهل هي فئة اقتصادية مهيمنة ناتجة عن استقطاب Polarization الدخل؟ أو هل الطبقة هي شيء مختلف عندما تُدرس على مستوى المدينة؟ وهل من الممكن أن نزعّم مثل زيجمونت باومان Z. Bauman بأننا نشهد ظهور تشكيلات طبقية عالمية جديدة؟.

هذا ليس بالسؤال الهين بالنسبة لى فعندما أستخدم الطبقة فى "المدينة العالمية" **The Global City** فأنا أحصل على سمتين على الأقل للطبقة إحداهما، ترتبط بديناميات الطبقة: تلقائية ظهورها فى بيئات متماسكة كثيفة وبمعنى آخر فالطبقة تصبح فاعلة فى ظل ظروف محددة، إنها ببساطة ليست خاصية **Attribute**، والأكثر من هذا أنها تصبح فاعلة فى العديد من المواقع. المدينة إحداهما، المصنع موقع آخر، ونعلم الآن أن المجتمع المحلى العرقى **Ethnic** أو المهاجر (تكوّن بالهجرة) موقع آخر. فالمدينة العالمية موقع صارخ جدًا اليوم لتفعيل الديناميات الطبقيّة من خلال هذا النمط من الصياغة التصورية أو الاستخدام للطبقة، لم أتناول إلى حد ما قضية أصل **Genesis** أو طبيعة الطبقة بالدراسة، ومن ثمّ فعالية الجدول يكون بين الصياغات الماركسية والتفسيرات / التحديدات الإمبريقية غالبًا لعلم الاجتماع الأمريكى بصفة خاصة.

الطبقة بالنسبة لى ليست مجرد فئة اقتصادية ويمكننى القول إنها هكذا قليلاً فى جانب كبير من علم الاجتماع الأمريكى وتستخدم كخاصية مميزة. أنا ضد ذلك حيث أركز على ديناميات الطبقة وتفعيلها. ما أن تقدم تركيزًا واقعيًا معينًا فإن تفعيل الطبقة هو اللحظة التى لا تكون فيها الطبقة فئة محكمة **Hermetic** مع أنه يوجد تفسيرات كثيرة تحدث قبل أن تصل إلى هناك وما أن تصل تكون الطبقة حدثًا وحالة اجتماعية كثيفة ومعقدة تحتوى على عناصر اقتصادية، مكانية، ذاتية ومثالية. أنا لا أعرف تمامًا فأنت تجعلنى أفكر هنا أين أذهب من هنا إذا كنت من مُنظري الطبقة. هل أنتهى إلى مكان آخر لأن نقطة بدايتى بيئة كثيفة حيث فيها يلتقى بعض أكثر ديناميات عالم اليوم قوة بالأرض وتواجه بعضًا من أكثر الناس حرمانًا من كل أنحاء العالم يوصفون كعمال؟ إنه لأمر شائق. أنا أعتقد أن الأسلوب

الذى أتعامل به مع الطبقة يؤدي بي إلى التركيز على أو اقتناص تشكيل القوى الاجتماعية في المدن العالمية. لست متأكدًا ما إذا كانت الطبقة كما اعتدناها سوف تحدد بصورة أفضل طبيعة تلك القوى الاجتماعية كما وصفتها بإيجاز آنفًا.

ن.ج N.G

أبعد من ذلك ركزت كثيرًا على المدن العالمية كمواقع للإنتاج ما بعد الصناعي **Post-Industrial** ببنيتها التحتية للأنشطة، الشركات، الوظائف (Sassen) (5- 84: 2000, XXIII, 1998) كيف ترتبط تلك المواقع وأشكال الإنتاج بظهور تحالفات طبقية جديدة، "ولم تسمه ممارسة الضبط العالمى"؟

س.س S.S

نعم أنا أؤكد - مرارًا وتكرارًا، أولاً، ربما نقول إن ذلك أمل في التخلص من أى معارضة هنا - حيث المدن العالمية مواقع إنتاجية. إن مجرد وضعيتها المميزة لتنتج يُعد كفاءة (مقدرة) **Capability**: مقدرة فى التحكم العالمى فى عمليات الشركات والأسواق العالمية. هذا إذن نموذج مختلف تمامًا لموقع الإنتاج عن ذلك الذى عادة ما نفكر فيه، وله معنى مختلف عن الفهم الشائع لإنتاج ما بعد الصناعى. ثانيًا، هذه الطريقة مختلفة للصياغة التصورية للمستوى الاحترافى للعمل ومخرجاته فالأسلوب المعتاد هو تأكيد المستويات المرتفعة لرأس المال البشرى المتضمن وتأكيد الإنتاج، تلك خدمة عالية التخصص وأود التأكيد على الممارسات المادية المتعددة والموارد البشرية التى بحاجة إلى تجميعها معا لكى تؤدي إلى كفاءة التحكم العالمى. وهذه تشمل على مجال التكاثر الاجتماعى لكل من مستوى القمة للعمال المحترفين وعمال الخدمة ذوى الأجر المنخفض. بالتوصيفات الجديدة

للطبقة أشير إلى أن إنتاج هذا المُدخل الحاسم للعولمة الاقتصادية (كفاءة التحكم العالمي) يُوصف العمال المحترفون، أصحاب رأس المال، ممارسات الضبط. ومكونات التكاثر الاجتماعي والأهواء السياسية التي يتم تعبئتها في ظل تلك الظروف الجديدة في صورة تشكيلات اجتماعية - مكانية وسياسية معينة - بهذا المعنى أيضًا تمثل المدينة تلك اللحظة في العملية المعقدة، الرأسمالية العالمية عندما يتم تفعيل الأخيرة كقوة اجتماعية بدلاً من كونها تجريدًا لسوق إلكترونية.

ن.ج N.G

بعيدًا عن التباينات الطبقيّة، أشرت أيضًا إلى تفاوتات اقتصادية ضخمة بين الرجال والنساء في المدن العالمية مثل نيويورك، لندن، طوكيو (انظر: Sassen, 2000: 25) في كتابك العولمة وعدم قناعاتها **Globalization and its discontents** تبين تلك القضية بتلخيص "تحليلات نسوية للاقتصاد العالمي" (Sassen, 1998: 81 -109). وجهة نظرك هنا هي، أولاً، "التبعثر الابتدائي **Incipient** للإقليمية الحصرية للدولة القومية". ثانيًا، التغيرات في الملكية السياسية التي قد تحدث مع ظهور القانون الدولي. لكن لماذا وقع اختياري على هاتين القضيتين كطريقة لاستهلال "مجال تحليلي" لاستفسار نسوي نحو العولمة؟ ولماذا اخترت تجنب تحليل الأشكال العالمية للنظام الأبوي **Patriarchy**؟.

س.س S.S

يرجع السبب في أن أبدأ تحليلي بالقضايا الأشمل عن كيفية إعادة تشكيل القوة الشرعية في زمن العولمة الاقتصادية، إنني لم أرغب أن تكون البداية بفئات

إمبيريقية أو تحليلية يتم من خلالها عادة دراسة الحالة الخاصة للنساء. التسجيل الإمبريقي للتفاوتات بين الرجال والنساء جزء من القضية، إلا أنني أزعج أن تلك التفاوتات قائمة في ظل كل أنواع النظم الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية شديدة التنوع. فأنا مهتم بفهم الظروف الخاصة بالنوع الاجتماعي اليوم، وبدرجة أكثر تحديداً، الظروف الخاصة المحيطة بالنوع الاجتماعي المتضمنة بالنظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي يهيمن عليه التمويل المالي. فالموارد المالية مستبعدة لأبعد ما تتصور من التصنيفات التحليلية للدراسة النسوية. إنه ليس كافياً قياس التفاوتات المستمرة والاضطرابات طالما كان الهدف فهم كيف تؤدي المرحلة الحالية إلى ذلك، أو على الأقل بعض من تلك المحصلات. والتساؤل في الحقيقة قد يكون: كيف تقلل التحولات الحالية الأشكال الأقدم للأبوية وإلى أي مدى تساهم في اضمحلالها أو إعادة ابتكارها؟ كما أكد كيف أن قضية الإنتاج تحديداً الحاسمة بالنسبة للمدن العالمية - مقدرة التحكم العالمي - تحدد واقع النساء بطرق خاصة جدا في تلك القطاعات المعولمة Globalized، في كل من قمة وقاع النظام.

ن.ج N.G

باتخاذك لهذا الموقف في كتابك "العولمة وعدم قناعتها" يبدو أنك تضع ثقة كبيرة في قوى القانون الدولي المؤدية إلى الديمقراطية. فأنت على سبيل المثال، تقول إنه ما لم تعد الدولة الملكية ينظر إليها على أنها الممثل الوحيد لشعبها على الساحة الدولية، فإن النساء وغيرهم ممن لا يسبغون في فلك الدولة يمكنهم الحصول على تمثيل أكبر في القانون الدولي، يشاركون في صنع القانون الدولي، وإعطاء معنى جديد للأشكال الأقدم للمشاركة الدولية، مثل العمل المميز للنساء في جهود السلام الدولية (Sassen, 1998: 94) هل ينظر إلى الدولة القومية، إذن، على أنها السبب الرئيسي هنا؟

إذا كان كذلك، لماذا تستمر تلك التفاوتات الضخمة بين الرجال والنساء حتى في المدن العالمية التي فصلت نفسها عن حدود الدولة القومية؟ وما الدليل على أن القانون الدولي سوف يعمل على مواجهة التفاوتات الاقتصادية الفعلية *de Facto* بين الرجال والنساء؟.

س.س. S.S

عندما أؤكد على التطورات في القانون الدولي أو على الدساتير الجديدة التي تسمح لأفراد جماعات معينة مثل السكان الأصليين، أن يذهبوا مباشرة إلى الملتقيات الدولية للدعاء وتجنب الدولة القومية، أنا لا أفترض بالضرورة أن هذا هو الحل للمساواة، إطلاقاً. هناك أمران أحاول أن أوضحهما: القضية الأكثر عمومية هي أن العولمة تقوّض التدرجات القائمة للقوة، للشرعية، وإقامة الدعوى والتي لها صفة رسمية. ومن هذا المنطلق فإنها تؤدي إلى بدايات بلاغية *Rhetorical* وعملية لأنواع جديدة من الفاعلين والادعاءات. وتشتمل هذه على تنوع من الفاعلين والادعاءات: من قوميات متعددة *Multinationals* وادعاءاتهم انهائلة على مستوى الدول القومية والمدن العالمية إلى السياسات الجديدة لإقامة الدعوى عن طريق المحرومين *Disadvantaged* وبصفة خاصة في المدن، حتى في أفضل حالاتها، مثال ذلك، الدولة الكينزية (نسبة إلى كينزي) *Keynesian* بترسيم الاحتواءات *Inclusions*، الصلاحيات *Entitlements*، مما يضيف الرسمية على الاستبعادات *Exclusions*. فعندما تنحو الدول القومية إلى الخصخصة والتخلي عن الضبط فإنها لا تقلل فقط منح الألقاب للمتضمنين، ولكنها أيضاً تتيح الإمكانيات للمستبعدين للبروز كفاعلين سياسيين على مسئوليتهم.

الأمر الثاني، يتعلق بالأدوات التي تُعين على الكفاح من أجل المساواة (وذلك تستوي بالنسبة لكل أنواع الجماعات، وخاصة الشعوب الأصلية التي تستخدم الملتقيات الدولية للدعاء). القانون وحده لا يكفي، ولكنه أحد تلك الأساليب. التجربة الماضية توحى بأن ذلك سوف يستلزم الكفاح والتعبئة لتفعيل القانون لتحقيق المساواة والتمكين.

أما بالنسبة للسؤال عن المدن العالمية حيث تعكس هذا التأثير، وكونها أماكن لتعويض اللا مساواة... إنها لا تعمل تمامًا في هذا الاتجاه. فالمنطق مختلف، حيث يشير إلى إمكانيات سياسية بدلاً من اللا مساواة المنخفضة. فالمدن العالمية مواقع لتجسيد الاتجاهات الجديدة نحو اللا مساواة بجرعات عالية التركيز، وبهذا المعنى تُعد هذه المدن تقريبًا تجربة طبيعية لذلك. أحد مكونات تلك الاتجاهات نحو اللا مساواة قوة العمل الكبيرة منخفضة الأجر، والتي لم تنل إلا القليل إن وجد، من الصلاحيات في الماضي، كما أنها مُدَوَّلة ومُؤنَّثة بدرجة عالية، واليوم اكتسبت نوعًا من وضوح الرؤية وما أسماه "التواجد" Presence، تواجد من أجل القوة ولذاته. أنا أفسر ذلك على أنه بداية لسياسات المستوى الأصغر Micropolitics لأنواع جديدة من الأهواء السياسية، وبداية لتشكيل قوة اجتماعية تجد نفسها في تنافس مع رأس المال العالمي عندما يُفعل في تلك المدن.

ن.ج N.G

وتقول كذلك إنه مع ظهور المدن العالمية تأتي إمكانية السياسة عابرة القومى (Sassen, 1998: XX) ما الشكل الذي تبدو عليه تلك السياسة؟ أنت تتحدث عن سياسة تتعدى ما وراء سياسة الثقافة رغم أنها جزئيًا على الأقل من يحتمل أن تكون محتواه فيها، ماذا تعني بذلك؟.

استمراراً للإجابة السالفة، فإن تلك الأنواع الجديدة من سياسات المستوى الأصغر والأهواء يمكن أن تكون عابرة القومية. فالأعداد الكبيرة من الناس من كل أنحاء العالم والتي غالباً ما تقابل بعضها البعض للمرة الأولى في الشوارع، أماكن العمل، الجيران في المدن العالمية اليوم، بما في ذلك تقابل العرقيات المختلطة التي تشغل وظائف عالية الاحتراف (بمعنى أنها مواجهة طبقية) كل هذا يؤدي إلى نوع من اجتياز الحدود القومية **Transnationalism** هناك بمواقعها في المدينة الواحدة، حيث توصل المدينة تجاوز الحدود القومية في الأنساق الأصغر **Microstructures** للحياة اليومية. نحن نرى اعترافاً صارخاً بالعالمية **Globality** غالباً في شكل تسليم بالكفاحات المتكررة والتفاوتات من مدينة لأخرى، اعترافاً تعينه وسائل الإعلام ووضوح العالمية في تلك المدن.

بعض هذا يتجاوز ما وراء سياسة الثقافة التي شاهدناها في أوائل الثمانينيات والتي كانت أقل انغماساً بدرجة كبيرة في قضايا العولمة والعالمية. بعضها يتبنى سياسة الثقافة إلى المستوى العالمي وهذه الحالة الأخيرة تتعلق ببعض القضايا المرتبطة بكفاحات ودعاوى المنحرفين جنسياً من الرجال والنساء **Gays** و **Lesbians** والمنحرفين لتحقيق دعواهم، فكما يهتم شخص ما بكيفية تشكيل وإعادة تشكيل، قلقله وتقوية الممارسات الفعلية للمؤسسات الرسمية، أنا أجد أن المدينة وبصفة خاصة مدن اليوم الكبيرة أماكن إستراتيجية حيث تكتسب بعض هذه الديناميات الشرعية وربما أيضاً تحدث من خلالها. ومن هذا المنطلق، تصبح الأماكن الحضرية منتجة لهذه الأشكال للذاتية **Subjectivity** بين المحرومين وتمكنهم من الظهور كقوة اجتماعية. والمدن العالمية في كل أنحاء العالم تعد الساحة التي من خلالها تأخذ العديد من عمليات العولمة أشكالها المحلية الملموسة. تلك الأشكال ذات الصبغة المحلية إلى حد مقنع هي كل ما يتعلق بالعولمة، ومن ثم فإنها أيضاً مواقع يمكن لبعض الأشكال الجديدة للقوة أن تتشغل بها.

إن ما يحدث اليوم في المدينة العالمية بالنسبة للممارسات السياسية والذاتية السياسية يختلف تمامًا عما كانت عليه مدينة العصور الوسطى لـ **Weber**. ففي مدينة العصور الوسطى نرى عددًا من الممارسات التي خولت للمواطنين إقامة أنظمة للتملك وحماية ممتلكاتهم وإجراء مختلف الحصانات من المستبدين من كل الأنواع. ممارسات مواطنة اليوم تتعلق بتحقيق التواجد بواسطة من هم بدون سلطة وسياسة تضمن الحقوق للمدينة. ما يشترك فيه الموقفان هو فكرة أنه من خلال تلك الممارسات تتكون أشكال جديدة للمواطنة وأن المدينة موقع أساسي لهذا النمط من العمل السياسي، وتتحقق، جزئيًا، في الحقيقة من خلال هذه الديناميات (انظر: Sassen, 2002). بعد هذه الحقبة التاريخية الطويلة التي شهدت صعود الدولة القومية ومعايرة ديناميات اقتصادية أساسية على المستوى القومي، مرة أخرى تعد المدينة اليوم مجالاً لديناميات سياسية واقتصادية إستراتيجية.

ن.ج N.G

إضافة إلى ذلك أوجزت فرضية في "العولمة وعدم قناعتها" مؤداها أن المدن العالمية قد تصبح "مواقع إستراتيجية لمن لا حول لهم **Disempowered** من الفاعلين (Sassen, 1998: XXI) كيف يمكن أن تكون هذه الحالة؟".

س.س S.S

إنه تمامًا التواجد المشترك للتمركزات الشديدة لمن لديهم ومن ليست لديهم السلطة هو الذي يمنح المدينة العالمية تلك الصفة السياسية الإستراتيجية. فإذا ما اعتبرنا أن المدن الكبيرة تركز كلاً من القطاعات الرائدة للاقتصاد العالمي والقطاع المتنامي للمحرومين من السكان - المهاجرين، والعديد من النساء المعوزات، والملونين عمومًا، وفي المدن الضخمة للدول النامية حشود من ساكني الأكواخ،

عندئذ نرى المدن وقد أصبحت ساحة إستراتيجية لسلسلة كاملة من الصراعات والتناقضات. أيضا يمكن أن نعتبر المدن أحد مواقع تناقضات عولمة رأس المال. ويعود بنا هذا إلى بعض التشكيلات التاريخية الأولية حول قضايا المواطنة والكفاحات من أجل الصلاحيات والأدوار البارزة التي تؤديها المدن في المجتمع المدني. إن مدينة اليوم الكبيرة تبرز كموقع إستراتيجي لتلك الأنواع الجديدة من العمليات، إنها إحدى السلاسل المترابطة حيث يؤدي تشكيل المطالب الجديدة إلى أشكال واقعية ملموسة حيث يؤدي فقدان القوة على المستوى القومي إلى إمكانية قيام أشكال جديدة للقوة على المستوى القومي الفرعي. والقومي كوعاء للعمليات الاجتماعية والسلطة يتصدع، هذا الإطار المتصدع يتيح الإمكانيات للجغرافيا السياسية التي تربط المستويات القومية الفرعية مع بعضها البعض، تأتي المدن في طليعة هذه الجغرافية الجديدة. أحد التساؤلات التي تثيرها هذه، كيف وما إذا كنا نرى أن تشكيل أنواع جديدة من السياسة يتمركز في تلك المدن؟.

ن.ج N.G

كيف ترتبط رؤيتك هذه للسياسة بعملك عن الهجرة إلى الداخل والخارج؟ في عمالك "ضيوف وغرباء" *Geusts and Aliens* ناقشت حقيقة اجتياز حدود القومية لاتخاذ قرار الهجرة إلى الخارج *Immigration* (1999: 106) الغرض الفعلي لمثل هذه السياسة مع ذلك، هو بالتأكيد تدعيم حدود دول قومية معينة. إنه حقاً ممتع أن كل البيانات التي أوردتها في ملحق كتابك يعطى تفصيلاً لتدفق الناس بين مختلف الدول. مع افتراض ذلك كيف يتصل عمالك عن الهجرة إلى الخارج بكتاباتك عن المدن العالمية؟ لأنه بالتأكيد لا تزال المدن العالمية إلى حد ما تقع داخل نطاق السلطة الشرعية للدولة أو الإقليم.

قد نبدأ بملاحظة أن الهجرة إلى الخارج هي أحد تركزات **Localizations** العالم، إنها عملية رئيسية يتشكل من خلالها اقتصاد سياسى جديد خارج حدود القومية وإستراتيجيات معيشية خارج أو عبر حدود المحلية. إنها محصورة بالتأكيد فى المدن الرئيسية لأن كغالبية المهاجرين إلى الخارج، فى العالم المتقدم، سواء كانت الولايات المتحدة، وئليابان، وأوروبا الغربية، متمركزة فى المدن الرئيسية. إنها فى تصورى إحدى العمليات المكونة للعلومة اليوم، حتى على الرغم من أنها لا يُعترف بها أو يُعبر عنها هكذا فى الإطار العام لحسابات الاقتصاد العالمى.

أما بالنسبة للسؤال الأخير الذى أثرته هنا، حول العلاقة بين عملى عن المدن العالمية وعملى عن الهجرة إلى الخارج يوجد على الأقل رابطتان. فالمدن العالمية تكون بمثابة الوجهات الأساسية للمهاجرين إلى الخارج، مع أنها قد لا تكون دائماً الوجهة النهائية.

ثانياً: المدن العالمية بمثابة نماذج خاصة جداً للبيئات السياسية - الثقافية **Politico-cultural**. وما يجب أن نخلص إليه هنا، لتحديد مسألة المهاجرين إلى المدينة العالمية يتعلق بأهمية المدينة اليوم كموقع لقيام أنواع جديدة من الممارسات السياسية غير الرسمية غالباً أو أنواع جديدة لموضوعات سياسية مصاغة رسمياً بصورة غير تامة. والمهاجرون إلى الخارج بما فى ذلك غير المرخص لهم بذلك، يمكنهم المشاركة ويندمجون غالباً فى هذه الممارسات ويظهرون بصورة غير رسمية. والمدينة العالمية مكان غير مرتبط بالقومية جزئياً بالنسبة لكل من رأس المال العالمى ولخليط كبير من الجماعات التى إما أنها من المهاجرين أو المواطنين الذين يمثلون الأقلية.

ن.ج N.G

ربما يكون السؤال الخاص بالدولة ذات السيادة **Sovereignty** في الصدارة. ففي كتابك "فقدان التحكم" **Losing Control** (Sassen, 1996) تتحدث عن ظهور جغرافية جديدة للسلطة **Geography of Power**. ما هي بالضبط تلك الجغرافيا الجديدة؟ وكيف تتغير السلطة ذاتها في طبيعتها مع ظهور أشكال جديدة للسياسة العالمية؟.

س.س S.S

نحن نرى إعادة تحديد لموقع الدولة داخل مجال أرحب للسلطة، وإعادة تشكيل لما تقوم به الدول. هذا المجال الأرحب للسلطة يتكون جزئياً من خلال تشكيل نظام مؤسسي خاص جديد يتصل بالاقتصاد العالمي، وكذلك أيضاً من خلال الأهمية المتنامية لتنوع الأنظمة المؤسسية الأخرى، من الأدوار الجديدة للشبكة الدولية لـ **N.G.O.S** إلى النظام الدولي لحقوق الإنسان.

وغالباً ما تفسر الحالة المتغيرة للدولة من خلال تناقص القدرات التنظيمية الناتجة عن بعض السياسات الأساسية المرتبطة بالعولمة الاقتصادية: التحرر من التنظيم **Deregulation** لنطاق رحب من الأسواق، القطاعات الاقتصادية، والحدود القومية، وخصخصة شركات القطاع العام. ولكن من استطلاع للشواهد، هذه الجغرافية الجديدة للسلطة المواجهة للدول تستلزم عملية أبعاد تمييزاً بكثير مما توحى به مجرد أفكار عن الانخفاض الشامل لأهمية الدولة. كما تستوجب عملية تحويل للدولة أكثر مما توحى به فكرة فقدان البسيط للسلطة.

أنا ما زلت أتعامل مع تلك القضايا طيلة السنوات القليلة الماضية. وهي بمثابة مشروعى الجديد منذ بدأت عمل المدينة العالمية. وجهه نظرى ليست أننا

نشيد نهاية الدول، لكن في المقابل، لم تعد الدول وحدها أو أكثر الوسائط (العوامل) الإستراتيجية أهمية في النظام المؤسسي العالمي البارز الجديد.

ثانياً، الدول، بما فيها الدول المهيمنة تعرضت لتحويلات عميقة بمعنى أنها بدأت تمارس وظيفتها كمقر مؤسسي لإدارة الديناميات القوية للتحرر من الصبغة القومية **Denationalization** لما كانت ذات مرة أجنادات قومية.

يثير هذا تساؤلاً حول ما هو قومي **National** في العديد من الحكومات الأساسية للدولة (البنوك المركزية، وزارات المالية، الهيئات التنظيمية المتخصصة) المتصلة بتنفيذ وضبط العولمة الاقتصادية. كما يمكننا إثارة هذا السؤال أيضاً فيما يتعلق بالمثل المتنامي للآليات الدولية لحقوق الإنسان في العمل الشرعي والقضائي القومي.

دعني أدقق ذلك بالتركيز على العولمة الاقتصادية. إن إحدى السمات المميزة لهذا النظام المؤسسي الخاص الجديد في تكوينه (في معظمه وليس كلياً) هي قدرته على خصخصة ما كان قبل ذلك عاماً والتخلص من قومية ما كان قبلاً سلطات وأجنادات سياسية قومية. هذه المقدرّة على الخصخصة والتخلص من القومية تستوجب تحولات للدولة القومية وبدرجة أكثر دقة لبعض مكوناتها. وما يهمنا تحديداً في هذا الخصوص أن هذا النظام المؤسسي الجديد له أيضاً سلطة معيارية، معيارية جديدة ليست مقيدة بما كان إلى حد ما. لا تزال المعيارية الرئيسية للعصور الحديثة، مبرر الوجود **Raison d'etat**، في المقابل تأتي هذه المعيارية الجديدة من عالم السلطة الخاصة التي لا تزال تُنصّب نفسها في المجال العام، وبفعلها ذلك تساهم في تخليص ما كان يتشكل تاريخياً كأجنادات للدولة القومية من تلك القومية.

تكمن الأسس البنائية لوجهة نظرى فى الأشكال الحالية للعولمة الاقتصادية. فالعولمة الاقتصادية، فى تصورى، لا تتوقف فقط على عبور الحدود الجغرافية كما تحدها معايير التجارة والاستثمار الدوليين. إنها تتعلق أيضا بإعادة تحديد موقع مهام الحوكمة العامة القومية بالنسبة للمجالات الخاصة عبر الحدود القومية، ومع ما يحدث من تطور داخل الدولة القومية - من خلال مرسومات شرعية للسلطات القضائية، الأجهزة التنفيذية - الآليات الضرورية لتكييف الأنواع الجديدة للحقوق، التكاليفات لرأس المال العالمى، فيما لا تزال أقاليم قومية أساساً تحت السيطرة المطلقة لدولهم.

إن مواءمة مصالح الشركات الأجنبية والمستثمرين فى ظل هذه الظروف يستلزم التفاوض **Negotiation**. أسلوب هذا التفاوض يميل فى المرحلة الحالية إلى اتجاه أصفه بأنه تفويض قومية **Denationalizing** العديد من الأنظمة المؤسسية القومية عالية التخصص. فالتوجه نحو تنظيم الجوانب الأساسية للاقتصاد العالمى يجعل من كل من التحولات المعنية داخل الدولة والنظام المؤسسى الجديد المخصص إجراءات مرحلية وأولية لكنها إستراتيجية. كلاهما له القدرة على إحداث ظروف لها أهميتها للديموقراطية الليبرالية وللبيئة التنظيمية للقانون الدولى من حيث نطاقها وحصريتها. وبهذا المعنى، كلاهما لديه الكفاءة لتغيير نطاق سلطة الدولة والنظام بين الدول، بوصفها المجالات المؤسسية الحاسمة التى يتحقق من خلالها "سيادة القانون" **Rule of Law**.

ن.ج. N.G

لقد كتبت أيضاً عن "إليكترونية المكان والسلطة": **Sassen, 1998: (177-94)** حيث تقول إننا نشهد "تحديداً مكانياً لـ لا مساواة" **Spatialization of**

Inequality فى كل من البنية التحتية للاتصالات والجغرافيا البارزة فى الحيز الإلكتروني ذاته (١٩٩٨: ١٨٢). فهل يعنى هذا أن الحيز الإلكتروني يعكس، إلى حد ما، المجال السياسى الحيز الطبيعى؟ وهل السلطة الرقمية صورة معكوسة للأشكال الأخرى غير الرقمية؟.

س.س S.S

نعم، الحيز الرقمية Digital Space تعضده ديناميات السلطة الكبرى والأشكال الثقافية للأنظمة المؤسسية أو المجتمعات الكبرى التى تحيط بها إلا أن السلطة الرقمية ليست هكذا ببساطة صورة معكوسة من هذا العالم. دعنى أدقق ذلك، فتلك الأنواع الجديدة للشبكات والتقنيات متداخلة Imbricated بعمق مع الديناميات الأخرى، فى بعض الحالات تكون الـ (Integrated Technologies) I.Ts التقنيات المتكاملة مجرد اشتقاق، مجرد شكل أدانى Instrumentality لتلك الديناميات، وفى حالات أخرى عنصراً مكوناً. مع هذا، عندما يساهم التحول إلى الرقمية جزئياً أيضاً فى إعادة تدرج مجموعة من العمليات وما ينتج عنها من مضامين للحدود الإقليمية، الأطر التنظيمية القومية، وأخرى غيرها، ونطاق العلاقات بين الدول فى العالم الممتد للعلاقات العابرة للحدود.

الممارسة الواسعة الانتشار بحصر التفسير للقراءة التقنية للقدرات الفنية الجديدة إشكالية حقيقية. مثل هذا التفسير يُحيد أو يحجب الممارسات والظروف المادية، التقييد المكانى، والبيئات الاجتماعية الكثيفة التى من داخلها وعبرها تعمل تلك التقنيات. ونتيجة أخرى لتلك القراءة الافتراض بأن هذه التقنية الجديدة سوف تحل بطبيعتها مكان كل التقنيات الأقدم، الأقل كفاءة، أو الأبطأ فى تنفيذ المهام التى تُعد التقنية الجديدة معها هى الأفضل. نحن نعرف من وجهة النظر التاريخية أن هذا ليس هو الواقع، فمثل هذه القراءات تؤدي أيضاً، بصورة تهكمية، إلى الاعتماد

المستمر على التصنيفات التحليلية التي طورت في ظل ظروف مكانية وتاريخية أخرى، ظروف تسبق الحقبة الرقمية الحالية. ومن ثم فالاتجاه هو فهم ما هو رقمي هكذا ببساطة وبصورة حصرية كرقمي، وما هو غير رقمي (سواء عبرنا عنه بصورة طبيعية / مادية أو فعلية، والتي تمثل إشكالية رغم فهمها الشائع) على أنه هكذا ببساطة وحصرًا غير رقمي. تلك التصورات أو التصنيفات تنقى صيغ تصورية بديلة ومن ثم تحول دون قراءة أكثر تعقيدًا لتقاطع و/ أو تفاعل التحول الرقمي Digitization مع الاجتماعي، المادي والظروف المحدودة مكانيًا.

يمكننا توضيح ذلك باستخدام أحد التأثيرات الأساسية لتلك التقنيات: الحراك المعزز لرأس المال والتحرر المتنامي من المادية Dematerialization للأنشطة الاقتصادية. حيث كل من الحراك والتخلص من المادية يُنظر إليهما عادة على أنهما مجرد وظائف للتقنيات الجديدة. هذا الفهم يحو حقيقة أن تحقيق هذه النتيجة يتطلب شروطاً مادية متعددة بما فيها الشروط القانونية والبنية التحتية. ما أن نعتزف بأن الحراك المفرط للأداة، أو تقويض قطعة مادية فعلية من العقار يجب أن يحدث، نكون قد أدخلنا متغيرات غير رقمية في تحليلنا لما هو رقمي، أحد المضامين بالنسبة للدول فقيرة الموارد أو منظمات في النظام الدولي ذات تنوع هائل في الموارد هو أن تعاملها ببساطة مع تلك التقنيات لا يغير بالضرورة موقعها في هذا النظام لأن ذلك يحتاج إلى مجموعة كبيرة من الموارد الأخرى لتعظيم الفوائد الاقتصادية لتلك التقنيات.

في المقابل، الكثير مما يحدث في الحيز الإلكتروني يتأثر بعمق بكل من، الثقافات، والممارسات المادية، والأنظمة القانونية، والإبداعات التي تحدث خارج الحيز الإلكتروني. والكثير مما نفكر فيه عندما يتعلّق الأمر بمجال الفضاء الإلكتروني Cyberspace لن يكون له أى معنى أو دلالة إذا ما استبعدنا العالم الذى يقع خارج هذا المجال الإلكتروني. ومن ثم فإن الكثير من التركيبة الرقمية

لأسواق المالية يتأثر بالأجندات التي تحرك التمويل العالمي والتي هي ليست تقنية في حد ذاتها. فالحيز الرقمي والتحول إلى الرقمية ليسا شروطاً حصرية تقع خارج غير الرقمي. حيث إن الحيز الرقمي منغمس في التشكيلات الاقتصادية الإبداعية، والذاتية، والثقافية، والمجتمعية الكبرى للتجربة المعاشة والأنساق التي نتواجد فيها ونعمل من خلالها.

ن.ج N.G

أخيراً، هل الأشكال الاجتماعية تظهر كلما أصبحت الحياة نفسها أكثر تحولاً إلى الرقمية، أو هل أن التحول إلى الرقمية يضع نهاية ليس فقط لكل التمايزات بين المكان الخاص والعام ولكن لمجرد فكرة ما هو "اجتماعي"؟

س.س S.S

بالنسبة لهذا النوع من التحليل نحن بحاجة لنذهب لأبعد من تأثيرات تلك التقنيات على المجتمع، حيث إن التأثيرات ليست إلا أحد الأشكال العديدة للتقاطع. وفي العلوم الاجتماعية يكون معظم التركيز على التأثيرات، حيث تعمل التقنيات الجديدة كمتغير مستقل يتنوع تأثيره على المتغير التابع (منظمة العمل، الممارسات الاجتماعية، مهما كانت الحالة الاجتماعية تحت الدراسة). إلا أن هناك أشكالاً أخرى للتقاطع بما في ذلك تشكيل مجالات جديدة (مثلاً، أسواق مالية إلكترونية، المحادثات واسعة النطاق على الإنترنت) وتحولات رئيسية في المجالات القديمة (مثل، جراحة أو تصميم بمعاونة الكمبيوتر).

إن فهم وضع شبكة التقنيات المرتكزة على الكمبيوتر وقدراتها من منظور العلم الاجتماعي يتطلب تحاشي التفسير التقني البحت، والتسليم بـ (أ) التطويق

بإحكام Embeddedness (ب) النتائج المتغيرة لتلك التقنيات بالنسبة لمختلف الأنظمة الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية. كما يمكنها في الحقيقة أن تكون مكونة لديناميات اجتماعية جديدة. إلا أنها يمكن أن تكون أيضا اشتقاقية أو مجرد مولدة لحالات أقدم. الأبعد من ذلك، أن بعض قدراتها مميزة وحصرية على تلك التقنيات، بينما الأخرى تضخم تأثيرات التقنيات الأقدم. ليست المسألة أن ننكر أهمية التقنية ولكن في المقابل تطوير فئات تحليلية تسمح لنا بدراسة التداخلات المعقدة للتقنية والمجتمع. نحن بحاجة لنذهب إلى ما وراء الفكرة الشائعة جدا بأن فهم هذا التفاعل يمكن تخفيضه إلى مجرد مسألة التأثيرات، وبصورة أكثر دقة، تأثيرات تلك التقنيات على مجالات معينة أقيمت كموضوعات للدراسة في مختلف العلوم الاجتماعية. كما أن هذه التقنيات قد شكلت أنظمة اجتماعية - فنية وممارسات جديدة كاملة. وتعني أيضا دراسة الأساليب النوعية المطوقة لتلك التقنيات في سياقات غالبا ما تكون متخصصة ومتميزة جدا. كما تتطلب دراسة الثقافات الوسيطة التي تنظم العلاقة بين هذه التقنيات والمستخدمين أو الأهداف وراء استخدامها. فهذه الثقافات الوسيطة يمكن أن تكون عالية التنوع والتخصص، مثلا: عندما يكون الهدف الرقابة والضبط فمن المحتمل أن تكون الممارسات والترتيبات المتضمنة في استخدام الأسواق الإلكترونية أو الالتحاق بمحادثات واسعة النطاق مستندة إلى الكمبيوتر.

يمكننا أن نبدأ بالتسليم لتلك التقنيات الجديدة وما يرتبط بها من ديناميات اتصال ومعلومات متميزة بالتنوع والتخصص. أي أنها من المحتمل أن توجد بأساليب متعارضة وغير متكافئة عبر قطاعات، منفتحة في سياقات معينة ومن ثم يصعب تعميمها.

إن الطابع المتعارض وغير المتكافئ بتلك التقنيات وما يرتبط بها من أنساق اتصال ومعلومات تشير أيضا إلى أن هذه التقنيات يجب ألا يُنظر إليها هكذا

ببساطة كوسيط للمنح. هذه النظرة موجودة في كثير من التراث، غالباً بصورة ضمنية، وتقدم تلك التقنيات كوظيفة لاختصاصات الإقليم أو الفاعل - تتراوح بين أقاليم ممنوحة تماماً، أو ذات قدرة تامة على التعامل مع أولئك الذين لهم تلك المقدره. في المقابل يمكننا أن نرى هذه التقنيات أيضاً كوظيفة للأساليب المنطقية الإجرائية للأشكال الاجتماعية مثل الشبكات والأسواق. فالتقنيات مثلاً المرتبطة بالإنترنت، والرقابة الفضائية وبنوك البيانات يمكن أن ترتبط بممارسات وسياسات تعاونية (مثل: إمكانية الدخول عبر الحدود إلى البنية التحتية لتقنية المعلومات IT، البيانات، ورأس المال البشرى أو الشفافية الكبرى). أو يمكن توصيلها بالصراع، مثل تطبيقات تقنية المعلومات في الأمور العسكرية، سياسة الهوية للجماعات العرقية المتورطة في صراعات عنيفة، السياسات المستمرة للناشطين والتنافس من أجل التفوق الاقتصادي بين الدول.

REFERENCES

- Sassen, S. (1996) *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.
- Sassen, S. (1998) *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: New Press.
- Sassen, S. (1999) *Guests and Aliens*. New York: New Press.
- Sassen, S. (2000) *Cities in a World Economy* (2nd ed) (1st ed, 1994). Thousand Oaks, CA: Pine Forge.
- Sassen, S. (2001) *The Global City: New York, London, Tokyo* (2nd ed) (1st ed, 1991). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sassen, S. (2002) 'The Repositioning of Citizenship', *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 46, pp. 4-25.
- Sassen, S. (2003) 'Globalization or Denationalization?', *Review of International Political Economy*, Vol. 10, No. 1, pp. 1-22

الفصل الثامن
أولريش بيك
المنعطف الكوزموبوليتاني

في كتابك "ما هي العولمة؟" **What is Globalization** تقول إن العولمة تبدى ارتيابها في القومية المنهجية **Methodological Nationalism** لعلم الاجتماع الحديث، تحديداً الافتراض المسبق أننا نعيش ونتصرف في فضاءات الدول القومية المنغلقة على ذاتها وخصوصية مجتمعاتها القومية (Beck, 2000a: 20). كيف تقترح ما يجب أن نبدأ به في مواجهة هذا التحدي؟ كيف، مثلاً، قد نفهم المجتمع أو الاجتماعي فيما وراء الحدود الإقليمية للدول القومية؟ أو، ببساطة أكثر، كيف تقترح لنا أن نخلص مما تسميه "المعتقد الإقليمي" **Territorial Orthodoxy** للنظرية الاجتماعية؟.

أ.ب U.B

دعنا أولاً نعيد تحديد الخلاف الأساسي. تتعلق القومية المنهجية بموقف تكون فيه العلوم الاجتماعية - ليس فقط علم الاجتماع ولكن أيضاً، علم السياسة، القانون، التاريخ، الاقتصاد... الخ، لا تزال إلى حد ما حبيسة الدول القومية. إنه موقف لا نتحدث فيه عن المجتمع ولكن حول المجتمعات بصيغة الجمع. بعبارة أخرى، هناك على ما يبدو علاقة بديهية للمجتمع بالدولة القومية، لدرجة أن المجتمع يعرف عن طريق الدول القومية. وليس هذا معتقداً كالعرقية **Racism**، الانحياز للرجل **Sexism**، لكنها الطريقة التي يمارس بها العلم الاجتماعي، ينظم ذاته، وينتج بياناته. لا نستطيع الفكاك منها بمجرد تبني مدخل تنويري نحو هذا الوضع القائم على القومية، لأننا كعلماء اجتماع مشبعون بالقومية المنهجية حتى النخاع، كل مفاهيمنا الأساسية مرتبطة بها. إذا فكرت في السلطة، الدولة، الهويات، السياسة، الطبقة، الأسرة، والجيرة ليس فقط نظرياً ولكن أيضاً بالنسبة للبحث

الإمبريقي، تجد التركيز دائماً على بناءات أو ديناميات بريطانيا، ألمانيا، فرنسا وهكذا دواليك. يوجد في أيامنا هذه حوالى ما يقرب من ١٩٨ دولة قومية، ١٩٨ مجتمعاً، ١٩٨ علم اجتماع يركزون على الأقاليم القومية محددة كوحدة للمجتمع! والبحث المقارن لا يزال يفترض سلفاً كذلك هذه الوحدات القومية. وقد نتج عن هذه الطبيعة الوجودية لكل من المجتمع والسياسة إطاراً مرجعياً يفترض مسبقاً أيضاً التمييز أو التعارض بين القومى والدولى. فالمجتمع ليس هو المجتمع القومى فقط، لأنه فى نفس الوقت ممتد على المستوى الدولى، وأقيم فصل واضح بين ما هو بالداخل وما هو بالخارج، ما هو سياسة داخلية، وما هو سياسة خارجية، ما هو مجتمعنا، هويتنا، وهوية الآخرين بعدئذ. توجد علاقة قوية بين التعارض القومى - الدولى وفكرة العالمية أيضاً. لأنك لو ركزت على مجتمع بعينه وأقمت حجتك على المجتمع بوجه عام، فإنك تنتهى بمساحة محدودة من التجربة ومن ثم قمت بتعميمها على المفهوم الأساسى للمجتمع نفسه. معظم الأدبيات الكلاسيكية تفعل هذا، كما تفعله النظرية السوسولوجية التى تقوم بالتعميم: حيث تلتقط تجربة تاريخية، بادية ذى بدء، تجربة أوروبية أو تجربة تقع فى وسط العالم وتستخرج منها مفاهيم عالمية حول المجتمع بوجه عام.

هذ الاتجاه يمكن بل يجب أن ينتقد. كان فى بدايته مثمراً، حيث كان هذا هو الأسلوب الذى اتبعته نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية، لكن الآن، كيف يجب أن نبدأ؟ هناك اتجاهان يجب أن تأخذهما. الأول، أن تبحث عن أماكن التجربة التى لم تعد حصرية بعد. نحن نعيش عصر التدفق - تدفق رأس المال، التدفق الثقافى، تدفق المعلومات والمخاطر، والتى يعد خطر الإرهاب الأخير فقط حتى الآن فى تطور مجتمع المخاطرة العالمى. الأمر هو نفسه فى الحياة اليومية: يعيش أناس أكثر وأكثر فى مكانين قوميين أو أكثر. وتلك هى النقطة الحاسمة: بالنسبة لهم هناك أكثر وليس أقل - مناطق جديدة للتجربة أكثر، لغات أكثر، تقاليد أكثر،

شكوك وصدامات للثقافة في سيرة المرء الذاتية، تؤدي بدورها إلى إصلاح التعبير بشكل آخر وتفتيح الهوية والرؤية لكل من الماضي والمستقبل. يوجد حوار مستمر بين حقائق مكتسبة - أدوار، خلفيات تقليدية وتوقعاتها - وإمكانات خيالية وإدراكية الآن. لكي نفهم هذه الأشكال الحياتية الأكثر تدفقاً، هذه الحقائق عابرة القومية، علينا أن نتغلب على القومية المنهجية. ولكي يتم هذا علينا أن نبدأ من أسفل. يجب أن نكون محددين، نتابع الفاعلين المتشابهين بصورة عبر قومية وفي نفس الوقت نعيد تعريف التصنيفات السوسولوجية الأساسية وفق أفق كوزمبوليتاني - وهو ما يسميه فيبر Weber توافقاً قيمياً (Value - relevance).

كان فيبر يفكر في أفق القيم القومي - العالمي ("الضوء" الذي يعطى معنى للحقيقة الزمنية). إلا أنه بات ضرورياً أن يكون هناك منعطف كوزمبوليتاني مع بداية القرن الواحد والعشرين يقابل المنعطف اللغوي في السبعينيات. يجب أن نتحول من الأفق، الضوء، المنظور القومي إلى ما يناظره على المستوى الكوزمبوليتاني، وعلينا أن ندرك أن التجربة الأوروبية تواءمت مع أو تعززت بالكثير من التجارب الأخرى كما تعلمنا من خلال نظرية ما بعد الاستعمار. لا يوجد فقط المنظور الأطلنطي أو الغربي ولكن عديد من المنظورات الأخرى التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار. لهذا، فإنني أود أن أضع حداً بين فكرتي العالمية والكوزمبوليتانية. فكرة العالمية، كما قلت من قبل، تأخذ مضموناً من مجتمع أو تجربة تاريخية محددة وتحوله إلى نظرية للمجتمع. يصدق هذا بصفة خاصة بالنسبة لعلم الاجتماع الأمريكي، والذي يفترض سلفاً أن العالم الخارجي مثل الولايات المتحدة لكنه أفقر وأقل تمدناً. لكن الكوزمبوليتانية أو الكونية تكون حينما يتعرض إطار العمل العالمي هذا للنقد من خلفيات تاريخية وتجارب مختلفة.

لا توجد فقط مسارات مختلفة للحدثة - الثورة، الاستعمار، التوسع الاستعماري - ولكن أيضًا أحداث مختلفة، داخل العالم الغربي (النموذج الإسكندنافي، مثلاً) ولكن خارجه كذلك.

لم يعد هناك وضعية لها الأفضلية ينطلق منها تصور مجال المجتمع. ولم يعد هناك وضعية غربية ذات أفضلية أو منظور لما بعد الاستعماري له ما يميزه أيضًا، لكن عدة منظورات عن الحدثة. نحن نعيش في عصر أحداث متشابكة لها وجهات نظر مختلفة في نفس الوقت عن تاريخ ومستقبل الحدثة. إذا أردت استعارة مجازية أو تطورًا موازيًا لهذا، فسوف يكون شيئًا يشبه الانتقال من وجهة نظر نيوتنية Newtonian إلى أخرى أينشتاينية Eienstenian. القومية المنهجية هي إلى حد ما وجهة النظر النيوتنية في العلوم الاجتماعية، بينما المنظور الذي أتطلع إليه أكثر شيهاً بنظرية أينشتين في الاجتماعي والسياسي الذي يعنى أن التحديث يتحلل من وينقص أسسه المسلم بها. على سبيل المثال، الفكرة التي تضمنتها كتابات تالكوت بارسونز أن كل مجتمع هو نظام معلق ويحقق توازنه ذاتيًا قد انقضت. يدور علم الاجتماع الأينشتايني حول "ما وراء التغيير" - Metachange. تغيير إحدائيات التغيير لتستقر عند سرعات مختلفة ويكون لها تأثيرات مختلفة. ومن ثم - وحسبما يصل إليه مدى رؤيتي - لن يكون هناك أبداً نظرية رياضية لتطور ما بعد القومي Post-national طالما يجب لاتجاهات نظرية مختلفة أن تؤخذ في الاعتبار. يعنى هذا أنه يجب علينا إعادة تحديد المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية، وهذا أحد الاتجاهات التي يجب أن نسلكها.

الاتجاه الآخر هو البحث الإمبريقي. فعندما أتحدث عن التحديث الانعكاسي، فإن هذا المصطلح يستخدم ليعبر عن فضول إمبريقي جديد. معظم مفاهيمنا مضللة إلى حد ما. دعني أسوق "الأسرة المعيشية" "Household" كمثال. فالأسرة المعيشية، مثل الطبقة، الأسرة، الاستهلاك، وهلم جرا، هي إحدى تلك الوحدات

الأساسية التي نحن بحاجة إلى استخراج بيانات عنها. لكن ما هي الأسرة المعيشية في عصر التدفقات والشبكات؟ رغم بساطة هذا السؤال للغاية فإنه تصعب الإجابة عنه. حيث تجد أشكالاً للمعيشة مستقلة، تعيش معاً، تعيش مستقلة معاً، أطفالاً، أطفالك، أطفالنا، طلاق وزواج مرة أخرى. فالموقف معقد جداً، بصفة خاصة عندما نضع في الاعتبار "شبكات الأسرة" أيضاً. توجد تحديدات مختلفة كذلك لمن ينتمي للأسرة ومن لا ينتمي لمختلف أعضاء شبكات الأسرة. ولنتكلم بصورة أكثر تنظيمًا، فالأسر المعيشية تتباين جغرافيًا، اجتماعيًا واقتصاديًا ويصعب ضم هذه الأبعاد معًا. أحد المشروعات البحثية التي نجرها في مركز أبحاث التحديث الانعكاسي في ميونيخ Munich ينصب في الإجابة عن هذا السؤال وهو كيف نعيد تحديد الأسر المعيشية اليوم. يعطينا عالم الاجتماع الفرنسي كوفمان (1999) Kaufman فكرة بارعة تمامًا لكيفية إعادة تحديد الأسر المعيشية عن طريق البحث عن هو الزوجين Couple. فإعادة التحديد هذه لا يمكن أن تحدث بمجرد النظر إلى العلاقات الجنسية أو النظر إلى الزواج. ففكرته في المقابل هي أن القرين يمكن تحديده باثنين من الناس يشتريان غسالة Washing machine لتشغيلها عندئذ يوميًا وشيء ما يشبه تحديدًا اجتماعيًا للموقف من حيث بداية هوية جديدة وهكذا دواليك. هذا مجرد مثال واحد فقط. لكن أود للإجابة عن سؤالك أن أقول هذا: ليس علينا فقط، بادئ ذي بدء، نقد القومية المنهجية وتأثيرها على النظرية والبحث في العلوم الاجتماعية من حيث المنظور عبر القومي والكوزموبوليتاني. ويكون عمل هذا عن طريق البحث الإمبريقي في مجالات مختلفة للكشف عن كيف يُحوّل الواقع فيما وراء التصنيفات السوسولوجية ذاته. فكرتي هي أن من أجل علم واقعي، أو ما يسميه فيبر Wirklichkeitswissenschaft "واقع العلم" لإعادة تحديد علم الاجتماع العام الذي هو اليوم متكلف Sophisticated لكنه مع هذا مستمر في التعامل مع تصنيفات بلا روح Zombie Categories.

ن.ج N.G

جزء من حجتك أنه على علم الاجتماع أن ينتقل للتركيز على تحليل الفضاءات (الأماكن) الاجتماعية عبر القومية الجديدة. لكن ما هي تلك الفضاءات، وكيف تختلف الأشكال الاجتماعية عبر القومية عن تلك التي رأيناها من قبل؟.

أ.ب U.B

لنأخذ على سبيل المثال، مجال وسائل الإعلام. بطبيعة الحال، لا يزال الإطار القومى يسود. إلا أنه، فى نفس الوقت فإن صناعات الإعلام والثقافات تتغير بصورة درامية عن طريق إنتاج وإعادة إنتاج كل أنواع الارتباطات عبر القومية، التحولات، المواجهات. ونتيجة لذلك، فإن الولاءات والروابط الثقافية تبدأ فى تجاوز الحدود القومية وتحكم الدولة القومية: فمن يستخدمون القنوات عابرة القومية يعيشون هنا وهناك أيضا. ولكن كيف لنا أن نتخيل المهاجرين المتحدثين بالتركية - والألمانية ويعيشون فى برلين بينما نضع فى الاعتبار سياقاتهم وتطلعاتهم عابرة القومية؟ الاتجاه هو أن تضع الأتراك الألمان أو الألمان الأتراك فى أى من الإطارين القوميين، بدلاً من أن توجهه وبصفة خاصة بتعبئة أشكال حياتهم، وعيهم، شبكاتهم وتطلعاتهم، والاختلاف، التحديات، وترى وضعيتهم عابرة القومية. هنا، مرة أخرى تكمن النقطة الأساسية: عندما نتحدث أيضا عن "الثقافات المبعثرة" Diasporic Cultures ما زلنا نجادل وما زلنا فى شرك الأفق أو النظرة القومية ونفترض مسبقاً الصورة التخيلية القومية أو معيار أى من الهويات الإقليمية أو القومية. يفسر هذا لماذا بعد علم الاجتماع فاقداً للحس بشأن الحاجة إلى واقع جديد تتضمن فيه الممارسات اليومية مثل الطهى، الطعام، التحدث، وممارسة الحب ومشاهدة التلفزيون أيضاً، مستويات استثنائية للتساند الكوزموبوليتانى.

العولمة لا تتحدث هناك بالخارج ولكن هنا بالداخل. إنها تحول الناس والأماكن من الصميم. من ثم فإن الحديث عن علم اجتماع كوزمبوليتاني، لا يعنى، مثلاً، نظرية واليرشتين **Wallerstein** للنظام العالمى الجديد، أو علم الاجتماع العالمى الذى يحاول تصوير العالم كوحدة كاملة فى الحال. لا يعنى إعطاء رؤية مبكرة لوجهة النظر القومية. ولا تعنى أيضاً رؤية جون ماير **John Myer** التى تضع بالمثل، المعايير الثقافية العالمية فى صدر الخلاف ثم تحاول أن تكتشف كيفية توزيعها فى كل أنحاء العالم. إنه برنامج بحثى مصقول لكنه يتبنى نوعاً من التوحد كفكرة أساسية للتطور، وهذا اتجاه أنا أعارضه. فى المقابل، توجد حاجة إلى منظور كوزمبوليتاني يرتبط بكل الأماكن أيضاً. ألق مجرد نظرة على جيرتك الحضرية. ألا يوجد أناس أكثر وأكثر ذوو ثقافات مختلطة يعيشون حياتهم معاً بصورة محلية، لكنهم فى نفس الوقت، دعنا نقول، من الهند، روسيا، تركيا، إلخ؟. هذا ما أعنيه: إن المستوى الأكبر للكون المتناغم ذا التنوع الثقافى - والصراع! - فى المجتمع العالمى موجود على المستوى الأصغر للكون وفى الريف أيضاً. كوزمبوليتانية مبدلة تبرز وهى مقابلة للقومية المبدلة تميز الحدائى الأولى (الأكثر وضوحاً فى رفرقة الأعلام القومية). الاستعارة المجازية لهذه الكوزمبوليتانية المبدلة هى السوبر ماركت. هنا لديك مجموعة عالمية من الأطعمة ووصفات الطهى متاحة بصورة روتينية فى كل بلدة تقريباً حول العالم. لنكن أكثر تنظيمياً: إن فكرة المنظور الكوزمبوليتاني ليست فى إقامة تعارض زائف بين القومى وعبر القومى. نحن بحاجة إلى إعادة تصور عبر القومى كجزء لا يتجزأ من التحديد الفعلى من جديد للقومى. إنه تغيير القومى أو المحلى من داخله. يعد الكوزمبوليتاني مفهوماً صعباً، كما أنه عرضى **Symptomatic**؛ بمعنى أننا يجب أن نستخدم مفاهيم وتقاليد عتيقة والننى تودى إلى العديد من سوء الفهم لكى نحدد الموقف الجديد. ما يجعل من الكوزمبوليتانية مهمة للغاية من منظور العلم الاجتماعى

هو أنها بمثابة مفهوماً ما قبل وما بعد القومي في نفس الوقت. لأنه يوجد على الأقل تقليدان للكوزموبوليتانية في السياق الأوروبي. المرحلة الكوزموبوليتانية الأولى كانت في العالم القديم في الفلسفة الإغريقية التي أعادت تحديد العلاقة بين "نحن" و"هم" في تصنيفات "بالإضافة إلى" "as well as"، وكذلك تصنيفات لا "هذا ولا ذاك" "Not either as". يوضع كل إنسان حسب الميلاد في عالمين، مجتمعين محليين: "الكون" *Cosmos* (ذلك هو العالم)، و"المدينة" *Polis* (بمعنى دولة المدينة) - ولمزيد من الدقة: الأفراد جذورهم راسخة في كون واحد لكن في مدن، أقاليم، عرقيات، متدرجات، أمم، ديانات مختلفة في نفس الوقت. المرحلة الكوزموبوليتانية الثانية تمثلها تعاليم التنوير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وظهرت من خلال الجدال الدائر حول كيفية ربط، دمج، تأليف أو تكامل المنظورين القومي والكوزموبوليتاني عن طريق إعطاء أولوية للأخير. ولكن للإيجاز، سوف أعرف الكوزموبوليتاني من خلال استعارة بسيطة: إنها تعني أن يكون لك جذور واضحة في نفس الوقت. تعني ألا تكون ممثلاً عالمياً *Global Player*، إنها ليست المنظور لمن لهم الحق لكبح استراحات كثير الترحال. إنها راسخة بدلاً من هذا في الأمور ذات الحساسية والتكافلية التي تنظم إحساس غالبية الناس بالهوية والموقع في العالم، إنها تعيد تحديد المحلي في منظور عابر للمحلي *Translocal*. يعني هذا دمج المنظورات المحلية، القومية والعالمية في أطر مرجعية تصورية خاصة. كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ الكوزموبوليتانية الراسخة - ذات الجذور والأجنحة تنشأ حيثما تنتشر الأفكار، الفلسفات والأخلاقيات العالمية عبر كل مستويات المجتمعات. تمتاز القيم والالتزامات عالمية الطابع *Universalistic* والثقافات ذات الخصوصية المحلية *Particularistic* لتعطي أشكالاً جديدة من كليهما. تعطي أشكالاً جديدة للمحلية *Localism* المنفتحة لكل العالم.

النتيجة تكون - أو يجب أن تكون - علم اجتماع جديد للمكان. المحلية يجب أن نكتشف من جديد، ولكن ليس - هذا سوء الفهم المشترك التالي - فى شكلها القديم. البنية القديمة للمحلية يجب حوصلتها **to be encapsulated**، ويصبح شكلها الجديد عبارة عن مجموعة من التقاطعات المترتبة لشبكات عالمية متعددة. بهذه الطريقة يمكنك أن تؤسس علم اجتماع كوزموبوليتانيا على المستوى المحلى، على سبيل المثال، عن طريق مقارنة المحليات. وليحدث هذا سوف يكون عليك أن تبحث عما أسميه "التحول من الداخل إلى الكوزموبوليتانية" **Inner Cosmopolitanization** أو "التحول الكوزموبوليتانى من الداخل" للأماكن، والمدن والشعوب. لا يعنى هذا مجرد معاملة العولمة باعتبارها وجهة نظر إضافية، بمعنى أن لديك الفضاء القومى، ومن ثم علاقة عالمية إضافية لهذا. لأنك إذا كنت حتى تتحدث عن "الترباط المتبادل" **Interconnectedness** كما فعل هذا ببراعة ديفيد هيلد **David Held**، لا تزال تضع فى حساباتك الوحدات القومية التى تترباط ببعضها أكثر وأكثر. أعتقد أنه يجب علينا أن نخطو خطوة على الأقل أبعد من هذا لنتحدث عن كيف لهذه الفضاءات القومية أن تتكون (تتحول إلى الكوزموبوليتانية) من الداخل؟. نحن لدينا مؤشرات قليلة تمامًا يمكننا من دراسة (بحث) هذه العملية. لنتناول بعضاً منها: المواطنة المزدوجة **Dual-citizenship** (الأساس الشرعى وتمرس التعامل مع المهاجرين.. إلخ)، تنمية تصدير واستيراد السلع الثقافية، من يتحدث لغات وكم عددها؟، البحث الإعلامى الذى يغطى رموز الكوزموبوليتانية المبتدلة، والقضايا التعليمية (تمثيل الأقليات فى المجالات الاحترافية، الخدمات العامة، الأحزاب السياسية). وكذلك، كم عدد الأقران مزدوجى القومية **Bi-national** فى بلدان معينة؟ وكم عدد الأطفال مزدوجى القومية الذين ينشون؟ وماذا عن المهاجرين الخارجيين (العابرين للحدود) **Transmigrates**؟ حيث يوجد تحول مهم فى التراث النظرى للهجرة. حيث كانت الهجرة لفترة طويلة تدرس (تبحث) كعملية ترك مكان والذهاب إلى آخر. كان ينظر إلى هذه الأماكن على أنها مرتبطة إلى حد ما. لكن ما زال المهاجر يُنظر إليه على أنه يختفى من مكان ومن ثم

يصل إلى بلد جديد ليصبح جزءاً من ذلك البلد. لكن في أيامنا هذه نجد أن هذين
امكانين متحداً ليس فقط بطرق شخصية، ولكن في كل أنواع العلاقات الاجتماعية
أيضاً. أحد نماذج هذا النوع من الأوضاع الدولية هو الجانب العسكرى Military من
حيث: الأشخاص، المستوى الأعلى لقوات الناتو NATO خضع بالفعل تماماً
لهجوم الفيروس الكوزموبوليتانى. معظم الإرساليات الآن عبارة عن مجتمعات
كوزموبوليتانية مصغرة Miniature، يمتزج ويتعاون فيها الضباط والقوات من كل
الدول الأعضاء أكثر مما يحدث فى الشركات المتعددة الجنسيات. التدريبات
العسكرية واسعة النطاق لم تصبح عبر قومية فى أدواتها فحسب ولكن فى غاياتها
أيضاً. فالهدف الأساسى لمعظم هذه التدريبات هو تحسين وضعية التكامل والتنسيق
العسكرى الدولى، بعبارة أخرى، لتعزيز التحول إلى عبر القومية العسكرية.

أحد الأشياء التى أجدتها ملفتة بشأن المجال العسكرى، إذا ما وضعت فى
منظورها التاريخى، هو كيفية إلقاء الضوء على كم كانت المرحلة القومية من
التنظيم الاجتماعى وجيزة تماماً بالفعل. ففكرة أنه يجب أن تكون الجيوش وطنية،
بمعنى أن تكون متجانسة عرقياً لم يضعه مؤسسو الإمبراطورية أبداً فى اعتبارهم
فى الماضى. كل الغزاة العظام فى التاريخ الغربى، من قيصر إلى نابليون كانوا
مؤهلين لهذا فقط باعتمادهم على جيوش متعددة العرقية. يمكن للإمبراطوريات أن
تُسَيِّدَ وتُؤمِّنَ فقط باستغلالها دولاً خارج حدودها الأصلية. إن رغبة روما، فى
الحقيقة، فتح المجال للحصول على المواطنة عبر دائرة متزايدة للتجنيد العسكرى
كان عاملاً كبيراً فى جعل انتصاراتهم ممكنة. فعندما تتأمل هذا المشهد الممتد من
التاريخ العسكرى نجد أن الجيوش متعددة الثقافة كانت هى القاعدة. وهكذا كيف ننا
أن نصل إلى الاستثناء الحديث، حيث لا تسود أفكار الأمة، الدولة، والجيش الوطنى
تفكيرنا العسكرى فقط، ولكن تبدو أشبه بحقائق الطبيعة التى لا تتغير أيضاً؟ استناداً
إلى تلك الخلفية التاريخية فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه فى الواقع هو: ما الذى

جعل الجيوش الوطنية المتجانسة ممكناً؟ ما الشروط الضرورية لكي يتحقق هذا التحول؟ وإذا كانت هذه الشروط لم تعد ملزمة، ربما يجب ألا تفاجأ إذا بدأت جيوشنا تترد إلى القاعدة التاريخية. يجب علينا أيضاً أن نحفظ بتلك الخلفية التاريخية في عقولنا عندما نسمع عن إرسالية كوزموبوليتانية جديدة للجيش فى عالم ما بعد القومية متعدد العرقية، أو تحوله إلى فروسية حروب صليبية جديدة. لم يكن تعدد العرقية **Multiethnicity** غير متوافق أبداً مع قيام إمبراطورية، كما لم تكن الحروب الصليبية الأصلية نماذج للتسامح. هكذا توجد أسباب مقنعة لماذا التحول الذى نواجهه فى ألمانيا اليوم، من واجب قومي إلى جيش محترف موجه نحو إرساليات حفظ السلام الدولية - عبارة جعلت أرويل (^٦) **Orwell** يبتسم - يعامل بازدواجية. هذا الاتجاه النقدي مفيد، ويجب أن يكون الاتجاه الذى نتبناه عموماً نحو التحول إلى الكوزموبوليتانية.

لكن هذا التحول إلى الكوزموبوليتانية ليس بالسيناريو الذى يصبح كل شيء جديد من خلاله. إنه بالأحرى يلقى بأنواع جديدة بالكامل من المخاطر. وأحد هذه المخاطر، أن نفس مفهوم "المجتمع الكوزموبوليتانى" قد يوفر شرعية أيديولوجية فعالة للقوى الاستعمارية لرأس المال والجيش.

ن.ج. N.G

كيف يمكن لنا أن نختبر فكرة التحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل على المستوى الإمبريقي؟.

(٦) جورج أرويل **Gorge Orwell** (١٨٨٣-١٩٤٩): روائى إنجليزى، من أشهر رواياته "مزرعة الحيوان" (المترجم).

تحققت الدراسات الأكثر تعمقاً لهذا الشكل من الكوزموبوليتانية من خلال تحليل المدن العالمية *Global cities*. حيث يجادل كل من، ساسكيا ساسن *Saskia Sassen*، مانويل كاستي *Manuel Castells*، كيفين روبين *Kevin Robin*، جون إيد *John Eade*، مارتن البراو *Martin Albrow*، وكثير غيرهم أنه لا يمكن دراسة المدن من خلال خريطة قومية. لأنها بالأحرى، أماكن حيث الارتباطات المتبادلة (البينية) بين الفضاء العالمي أو الفضاء عبر القومى والفضاء المحلى يمكن دراستها فى الواقع. وانطلاقاً من هذا النموذج يمكن أن نستمر لنكتشف كم (عدد) من هذه الفضاءات تحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل. لكن دعنى أولاً أوضح قضية على قدر كبير من الأهمية هنا: يجب أن يكون هناك تمييز واضح بين كل من منظورى الفاعل والمشاهد فى كل من المنظورين القومى والكوزموبوليتانى. دعنى أشرح هذا.

يوجد مجموعة من المعتقدات التى تساوى المجتمع بالخيال القومى، إذا التزم بهذا الفاعلون الاجتماعيون، أسميه منظوراً قومياً، وإذا التزم به الباحثون الأكاديميون أسميه "منهجية النزعة القومية" (أو المنهجية القومية) *Methodological Nationalism*. تمييز متوازٍ مع هذا يجب أن يحدث بين المنظور الكوزموبوليتانى (الفاعل *Actor*)، ومنهجية النزعة القومية (العالم الاجتماعى *Social Scientist*).

أياً كان المستوى، فالنقطة الحاسمة هى أن "المنظور القومى" الذى يقنن الفعل الاجتماعى والسياسى لم يعد يصلح كمقدمة منطقية *Premise* من منظور باحث انعلم الاجتماعى - لكى نفهم عمليات إعادة التوجه نحو القومية كذلك عبر العالم نحن بحاجة إلى منهجية كوزموبوليتانية، لأن هذه العمليات يجب أن تفهم كرد فعل للتحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل.

مع هذا، هناك مجال استفهامي مهم يتعلّق بما إذا كانت توجد حدود لتحول المجتمعات القومية نحو الكوزموبوليتانية. من ناحية، فقد تم تجريد الفضاء القومي من قوميته، وأصبح مفعماً بالتجارب الكوزموبوليتانية. ومن ناحية أخرى، لا تزال الحياة الاجتماعية مقيدة بنفس المؤسسات القومية كما كان من قبل (فيما يتعلّق بالتعليم، المال، الحقوق السياسية، اللغة، وغالبية مؤسسات المجال العام). بهذه الطرق الحاسمة، ما قد يكون بقاع المستوى الكوني الأصغر Micro cosm لا يزال ينقى بطول حدود القومي والدولة. العلاقة بين البناءات القومية والحقائق عبر القومية من ثم مفعمة بالتناقض والاحتمالية. ومن السهل هنا أن تقع في الخطأ بين اتجاهين مختلفين: يلوح في أحد الاتجاهات الخطأ الكوزموبوليتاني، وفي الآخر، الخطأ القومي. يعنى الخطأ الكوزموبوليتاني أن نتصرف على الرغم من أن كل شيء قد وصفته بالتحول نحو الكوزموبوليتانية يمكن استنتاجه في صورة وعى أو فعل، أو بعبارة أخرى، أن تبدأ من الافتراض أن العولمة من داخل الشعوب تؤدي أتوماتيكياً إلى حساسيات كوزموبوليتانية لدى الناس. بالنظر إليها بصورة واقعية، يكون المقابل، تحديداً، انبعاث الانعكاسات القومية، هو بمثابة رد الفعل الأكثر احتمالاً. ولكن مع هذا، كل شيء تطرقنا إليه لا يزال يبقى حقيقياً. العديد من الأشياء الحاسمة التي تحدث في الفضاء القومي لا يمكن تفسيرها بمفردات قومية، أو لا توجد هناك كذلك بصورة واقعية مناسبة. هناك انفصال بين الواقع والإدراك الحسى، لكن بسبب تلك المظاهر وبسبب ردود الأفعال المضادة على المستوى القومي، الفكاك من هذا الخطأ القومي ليس صعباً فحسب. إنه قد يصبح أصعب أيضاً.

النقطة الأساسية هي أن التحول إلى الكوزموبوليتانية قد يكون حادثاً بصورة جزئية. التحول إلى الكوزموبوليتانية ليس عملية مباشرة حيث يوجد الكثير من المقاومة لها مع ظهور أشكال من إعادة الاتجاه نحو القومية Renationalization كرد فعل للعولمة. لكن حتى إذا كان هذا حقاً، فنحن بحاجة إلى منظور

كوزموبوليتاني لتحليل هذا الموقف. مع الحدائة الأولى كان هناك توليفة من المنظور القومى والقومية المنهجية. بينما فى الحدائة الثانية أنقض هذا ولم نعد على يقين بعد بحجم الواقع الاجتماعى الذى تشيده الديناميات والفاعلون على المستوى القومى. هناك حاجة إلى منظور كوزموبوليتانى لتحليل هذا. بمعنى أننا يجب أن نقيم إطاراً مرجعياً موجهها بواسطة الكوزموبوليتانية المنهجية. نحن لا نستطيع ببساطة أن نفكر فى قيام قوميات جديدة فى، لنقل، الحدود البريطانية، السياق الألمانى، لكن يجب أن نراها كرد فعل لعمليات العولمة المستمرة والتحول المستمر إلى الكوزموبوليتانية من الداخل.

ن.ج N.G

هل ترى حاجة إلى منهجية جديدة هنا؟ كيف، على سبيل المثال، يمكن لعلماء الاجتماعى أن يعملوا فيما وراء حدود القومية المنهجية للبحث فى فضاءات عبر قومية للفعل، والمعيشة، والإدراك؟ وما الأساليب التى يمكن أن تُستخدم لتحليل التبعيات الجديدة بين الدول القومية وما تسميه "مجتمعاً عالمياً" World Society؟.

أ.ب U.B

توجد جوانب قليلة مختلفة تماماً لتلك المنهجية. فأنا أتحدث عن الكوزموبوليتانية المنهجية، ويتضمن هذا، كما أشرت بالفعل إعادة تحديد المفاهيم من منظور كوزموبوليتانى. أحاول فى كتابى الأخير (Machat & Gegenmacht im globalen Zeitalter (2002) (لينشر بالإنجليزية بمعنى السلطة فى العصر العالمى بواسطة السياسة ٢٠٠٤) تحديد السلطة

Herrschaft من جديد والذي يرتبط ببراعة إلى حد كبير بالدولة القومية (بعد عمل فيبر Weber مثلاً). بادئ ذي بدء، يجب توسيع مجال هذا المفهوم ونذكر أن الاقتصاد العالمي يعد فاعلاً هاماً للسلطة على المستوى العالمي. حيث توجد المؤسسات عابرة القومية مثل: البنك الدولي، صندوق النقد الدولي... إلخ. إلا أن الحركات المدنية العالمية لها أهميتها كذلك بنفس قدر الحركات غير المدنية العالمية لأشكال عابرة القومية للإرهاب **Terrorism**. أحاول في عملي الجديد إعادة تحديد فضاءات **Spaces** وإستراتيجيات السلطة ليس فقط بالنسبة للعلاقات القومية والدولية فحسب ولكن أيضاً بالنسبة لكل الفاعلين الذين لديهم طرق مختلفة لإعادة تحديد المعايير الأساسية للسلطة العالمية اليوم. وأعتقد أنه يجب أن نواصل فعل هذا بالنسبة للطبقة **Class**، السياسة والأسر المعيشية. لهذا فهناك الكثير الذي يجب القيام به. وثانياً، نحن بحاجة لتنظيم البحث الإمبريقي في هذه الأنواع من المجالات. هذا البحث لا يمكن لشخص واحد القيام به ولا على المستوى القومي فقط، ولهذا علينا تنظيم وحدات البحث عبر القومية. اتجاهات نظرية مختلفة ووجهات نظر مختلفة يجب أن تحتوي لدى نكتشف كيفية إعادة تصور السلطات داخل الدول القومية الغربية. تستطيع أن تفعل هذا في مجالات مختلفة، كما أنه لا ينطبق فقط على مفهوم السلطة ولكن أيضاً على مفهوم المخاطر **Risk** كذلك. من الأهمية بمكان أن ننظر إلى موضوع المخاطر العالمية من أبعاد مختلفة على المستوى العالمي مثل المخاطر البيئية، النقدية، أو الإرهابية. اليوم (في عام ٢٠٠٣) يقاوم الأمريكان العراق في أول حرب ضد الخطر - إنه خطر الإرهاب عبر الدولي. بالنسبة لي، إنه تدخل غريب نوعاً ما بالنسبة للأزمة - يحاول العودة إلى السوراء لتحقيق الضبط عن طريق الوسائل العسكرية في عصر الاحتمالات المصطنعة. إنه وفقاً لنظريتي، فإنه يجب أن ينتهي إلى نتيجة عكسية: إذ أن **Militarization**

العلاقات الدولية هو رد فعل للتهديد الإرهابي المطرد. لكن منطوق ومضامين هذه المخاطر يجب بحثها في سياقات قومية مختلفة لأنها مرتبطة بسياقات قومية ودولية في نفس الوقت كما أنها تخلط الخارج والداخل في أشكال جديدة. يجب إجراء البحث في صورة دراسات حالة ومن خلال أشكال تنظيمية خاصة. نحن نحاول القيام بهذا في مركز أبحاث التحديث الانعكاسي بميونخ Munich.

ن.ج N.G

في محاضرتك بمناسبة مئوية المجلة البريطانية لعلم الاجتماع {نُشرت بعنوان "المنظور الكوزموبوليتاني" (Beck, 2000b: 79-105)} ادعيت أن المفاهيم الأساسية للتحليل الاجتماعي: الأسرة، والطبقة والدولة القومية انتهت **Outdated** الآن، وهي توجد اليوم كمفاهيم بلا روح **Zombie** فقط. لكن إذا كانت الحال هكذا، في اعتقادك ما هي في الواقع أو ما يجب أن تكون عليه المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع؟.

أ.ب U.B

لكي نفهم "ما بعد التغير" **Meta-change** المستمر، قد نحتاج إلى بعض المفاهيم الجديدة، لكن يجب علينا أن نبدأ بتفسير أو إعادة تحديد المفاهيم القائمة. في المقابل فإنه في العالم عبر القومى كذلك علينا أن ندرس السياسة والدولة والسلطة وعلينا دراسة التفاوتات الاجتماعية - وفي الحقيقة يبدو أن التفاوتات عبر العالم قد ازدادت - إلا أن فكرة فائدة استخدام الطبقة الاجتماعية كوحدة أساسية للتحليل أقل وضوحاً - وعلى نحو استفزازي فقد صعدت المحاوره بأن الاتجاه نحو الفردية (التفرد) **Individualization** يعد "البناء الاجتماعي" للحدائث الثانية ويفرز نتائج

غير خطية (غير مباشرة). غير محددة ومتناقضة - أحد النتائج هي أن الفقر لم يعد بعد صفة أولئك أصحاب الطبقة العاملة؛ لأن أصحاب الطبقة الوسطى من الشباب، وكبار السن، الأراذل وأصحاب الشهادات التعليمية العالية قد يعيشون الفقر أيضاً. إن العالم الكوزموبوليتاني هو عالم التناقضات الشديدة التي تعيش جنباً إلى جنب وهو شيء لا تستطيع الطبقة أن تتعامل معه. توجد القلاع بجانب مشاهد من النهاية المحتومة *Apocalypse Now* - وإذا نظرنا إلى الفقر من منظور عبر قومي نجد أن الفاعلين الذين يعيشون في فضاءات عبر قومية ينسبون أنفسهم إلى تراثيات قومية وبناءات قومية مختلفة. قد يعيشون في بريطانيا، مثلاً، كسائق تاكسي بينما يعملون في نفس الوقت في نيودلهي أو يرتبطون بأسرهم هناك. يحدث هذا فإن عليهم أن ينتسبوا أطراً حصرية للمكانة ويوائمون حياتهم هذه إلى حد ما. إنه لأمر شائق للغاية، تصور كيفية حدوث هذا. لكنك لا تستطيع فهم كيف يعيش سائق تاكسي هندي بريطاني شكلاً للحياة عبر قومي إذا نظرت إلى هذه الحياة من منظور قومي بريطاني فحسب، إذ في المقابل عليك أن تربط هذا العالم من التجربة والفعل بمكان ووضع في النظام الطبقي الهندي كذلك. عليك أن تقم هذه الارتباطات المتبادلة (البينية)، فقد تجد أحكاماً قيمية مختلفة أيضاً، وقد تكون مذهلة تماماً. لأن الناس الذين يبدون معدمين *Underprivileged* من منظور قومي يمكن أن يبدوا مختلفين تماماً من منظور عبر قومي، وقد يفهمون من جانب أسرهم بالهند على أنهم من أصحاب الطبقة المتوسطة. لا يصدق هذا بالنسبة لكل شخص، إلا أنه من المهم أن نكتشف هذه الأوضاع المختلفة. فالمنظور الكوزموبوليتاني عبر القومي يفعل هذا بأن يأخذ في الاعتبار منظورات قومية مختلفة ويربطها بأوضاع خاصة داخل أو خارج سياقات قومية بعينها. يمكن أن يحدث هذا، مثلاً بالنسبة للعالميين وبالنسبة للعلاقة بين رأس المال كذلك؛ لأن رأس المال لا يمكن أن يحدد مكانه عبر العالمي بنفس القدر الذي يستطيعه المتعاملون مع رأس المال.

إحدى نقاط النضال الطبقي من منظور ما بعد القومي، إذن، هي كيف يربط الفاعلون أنفسهم بأطر مرجعية قومية مختلفة. فالمشكلة، حينئذ، تكون: ما أنواع الفضاءات المرجعية التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار؟ هذا البحث يجب أن يجري في كل أنواع المجالات العقلية. وقد يتم على مستوى محلي تماماً. إذا نظرت، مثلاً، إلى لندن، فإنها عبارة عن شبكة من الشبكات عبر القومية. لكن إذا ما استخدمت مصطلحات مثل "هوية" أو "شعائر" *Diaspora* أو "هجين" *Hybrid* فسوف تفتقد هذا لأنك تفترض سلفاً بالفعل السيادة لمنظور قومي. فكما أوضح ببراعة كل من أسيو أكوسي *Asu Akosi* وكيفن روبين *Kevin Robin*، على سبيل المثال، في بحثهما رغبة المهاجرين المتحدثين بالتركية التخليص من كل من الجنسيتين التركية والبريطانية، أو بعبارة أخرى رغبتهم في الهروب من المنطق الثقافي القومي أو الهوية التي وضعتهم "بين ثقافات" والتي تعنى كونهم بدون جذور، بدون مأوى.. بدون. إنهم لا يريدون نسخ هوية (قومية) معينة ولا الإحساس بنقصهم أو أقل ممن هم أحاديو القومية *Mononationals*. مكانتهم البيئية *"Inbetweenness"* تعنى بالنسبة لهم أكبر من هذا - ربما أكبر من كونها عبئاً، وربما أثنى من مجرد أن يكون لهم هوية واحدة. لكن بصفة أساسية والأكثر أهمية، أن أسلوب الحياة هذا مختلف لأنه ليس ثابتاً، غير متجانس، غير حصري، لا يرتبط فقط بسياق تقليدي واحد لكنه تجريبي، خلاقي وانعكاسي: لينعكس هذا على تناقضات حياة المرء يعد مسألة حياة. المنظور عبر القومي يعد منظوراً تهكمياً للثقافات، وضعية خارجية - داخلية. إذا كان المنظور عبر القومي كفيلاً باستيضاح التصنيفات الطبيعية لنسق المعتقدات القومية، إذن، فالعيش بصورة عبر قومية يحتوي على السخرية كحالة إنسانية *Conditio humana*. في الحقيقة، الاتجاه عبر

القومى Transnationalism يسخر من نفسه تمامًا كما يفعل مع الثقافات السائدة. كما يمكنك أن تجد هذا فى أدب ما بعد الحقبة الاستعمارية: "الإمبراطورية تستجيب" *The Empire Writes Back*. يصدق الأمر نفسه مع المفاهيم الأخرى. إذا تكلمت عن الشتات بالمعنى الكلاسيكى فإنها تعنى أنك تريد أن تتدمج فى بلد أجنبى الذى هو بمثابة فضاء قومى متكامل، ومن ثم فإنك بالفعل تستخدم تصنيفات قومية. يجب عليك أن تكون حذرًا للغاية فى اكتشاف فضاءات تحديد الذات *Self-definition*. عليك أيضًا أن تكون حذرًا فى ترتيب اللاعبين والممثلين عبر القوميين، فى رؤية كيفية ارتباطهم بسياقات قومية وفى البحث عن نوعية الانعكاس أو اللا انعكاس الذى يجرى. ربما نكون بحاجة إلى بعض التصنيفات الجديدة بدلاً من استخدام الهوية، الاندماج، التمثيل، الهجين والشتات، التى استخدمت من قبل بواسطة المنظور القومى. إلا أنه سوف يكون علينا القيام بهذه النقلة بطريقة محكمة، ربما مع استخدام مفاهيم جديدة لصيقة بأناس، شبكات، وتجارب محددة نتعامل معها.

ن.ج N.G

مفهوم واحد يبدو حرصك على التمسك به أو إعادة صياغته؛ إنه مفهوم المجتمع. تكلمت عن مجتمع المخاطر، المجتمع العالمى، وكذلك عن مجتمع المخاطر الدولية (Beck, 1999). اقترح آخرون، فى غضون ذلك، أننا نشهد فى الوقت الحالى نهاية المجتمع أو وفاة الاجتماعى. كيف ترد على مثل هذه المجادلات؟ هل سبق وأغويت بمعاملة المجتمع والاجتماعى كمفاهيم بلا روح *Zombie*؟.

هذا سؤال مثير للغاية ويمثل تحديًا. كمتخصص في علم الاجتماع، أريد الدفاع عن علم الاجتماع ضد الهجوم المستمر على العلم الاجتماعي. لا أعتقد أننا يمكن أن نستبدل مفهوم المجتمع بمفهوم الثقافة أو المدنية، أو نستطيع أن نستبدله بمفهوم الشبكة. فقد قدم علم الاجتماع الكلاسيكي تصورًا احتراميًا للمجتمع. استخدم كل أنواع الأفكار المختلفة لتحديد مفهوم المجتمع وإكسابه أهمية نظرية في علاقته بالاقتصاد والسياسة. لهذا، فإنني أود أن أتعامل مع السؤال من ناحية أخرى، وهي أن الاقتصاد، علم السياسة والدراسات الثقافية جميعها أخفقت في فهم الجديد حول عمليات العولمة والتحول إلى الكوزموبوليتانية؛ لأن الجديد بالنسبة لهذه العمليات هو إعادة تحديد المجتمع: التفكير في المجتمع من جديد تلك هي القضية. كل المفاهيم التي تحدثنا عنها لها وجهة نظر واحدة أو متخصصة للغاية، لكن المجتمع يستطيع ويجب أن يكون مفهومًا ينطوي على عناصر مختلفة عديدة: الثقافة، السياسة، القيم، العقيدة، التطورات التكنولوجية، ديناميات المخاطر العالمية... إلخ. القضية الأساسية هي كيف أصبحت الكوزموبوليتانية مؤسسية، كيف تتغير المؤسسات ذاتها في ظل هذه الحقيقة، وما أنواع النتائج والديناميات غير المرئية، وغير المرغوبة التي تحدثها، يجب أن نركز قضايا إعادة التحديد، وإعادة التفاوض، إذن، على مفهوم المجتمع. هذا أحد أسباب معارضة نظرية ما بعد الحداثة. فنظريات ما بعد الحداثة تخلت عن تحليل المؤسسات ولا تعترف بقيام مؤسسات جديدة في ظل علاقات معقدة التي هي، إلى حد ما، ما بعد القومي وما بعد التنوير. تعد أوروبا، بالنسبة لي، أحد الأمثلة الأساسية لهذا. فأوروبا بنية لما بعد القومي إلى حد ما، ولا يمكن استيعابها في تصنيفات قومية مطلقًا لكنها لا تنتمي إلى ما بعد الحداثة. للإيجاز، تحاول أوروبا الجديدة أن تفسر تحديث الهمجية

Barbarism عن طريق إعادة تحديد الحادثة. دعنى أستطرد قليلاً بمزيد من التفصيل لأشرح هذا. فالانعكاس العلمى الاجتماعى على الهولوكوست Holocaust قد أثمر خطاب اليأس وبمبرر منطقى. إذ أنه وفقاً لهوركيمر Horkheimer وأدورنو Adorno أن جدلية التنوير ذاتها هى التى تولد الإفساد Perversion. استمر الإحساس بفرضية السببية (العلية) بين الحادثة والهمجية فى كتاب زيجموند باومان Z.Bauman "الحادثة والهولوكوست" (١٩٨٩). إلا أن هذا الوداع اليأسى للحادثة يجب ألا يكون القول الفصل فى هذه القضية. يمكن للمرء، فى الحقيقة أن يقول أيضاً إنه كان خداعاً بالنسبة للأساليب التى من خلالها كان قيام الاتحاد الأوروبى بمثابة مبادرة النضال ضد المؤسسات بهدف مواجهة الرعب الأوروبى بأساليب وقيم أوروبية: العالم القديم يجدد ذاته من جديد. بهذا المعنى، فقد أصبحت ذكرى الهولوكوست بمثابة المنارة التى تُحذّر التحديث دائم الحضور من الهمجية. إن المقابر الجماعية للقرن العشرين - بسبب الحروب العالمية، الهولوكوست، قنابل هيروشيما ونجازاكي الذرية، معسكرات الموت والإبادة الجماعية لستالين تشهد على هذا. مع ذلك، لا تزال توجد صلة غير ظاهرة ومتصلة بين التشاؤم الأوروبى، نقد الحادثة وما بعد الحادثة الذى يجعل من هذا اليأس سمة دائمة - حيث يُعد جيرجن هابرماس Jurgen Habermas محقاً فى هذه الجزئية. لنصغها بصورة مختلفة قليلاً، هناك تحالف ظاهرى بين أوروبا الشعوب وأوروبا ما بعد الحادثة، لأن مُنظري ما بعد الحادثة ينكرون إمكانية وواقعية مقاومة رعب التاريخ الأوروبى بأوروبية أكبر، أو أوروبا كوزموبوليتانية راديكالية. فالحادثة القومية، وما بعد الحادثة كلتاهما سبب الحماقة الأوروبية. فالأربنة (الصبغة الأوروبية) Europeanization، تعنى النضال للعثور على استجابات مؤسساتية لهمجية الحادثة الأوروبية، ولنفس السبب، الانصراف عما بعد الحادثة التى تخفق فى تقدير هذه

القضية تحديداً بهذا المعنى، فإن أوروبا الكوزموبوليتانية تشكل نقداً مؤسساتياً لذاتها: أوروبا الكوزموبوليتانية تولد تناقضاً داخلياً بصورة حقيقية - أخلاقية، شرعية وسياسية. إذا كانت التقاليد التي ينبثق عنها الرعب ذو الطابع الاستعماري، القومي، الإبادة (المدمر) أوروبية، إذن فكذلك القيم والتصنيفات الشرعية التي تقاس على أساسها تلك التصرفات (على سبيل المثال، محاكمة نورنبرج Nurnberg) حيث تقع الجرائم ضد الإنسانية في بؤرة الإعلام العالمي. تحاول أوروبا أن تتغلب على تاريخها العسكري من خلال مؤسسات ما بعد القومية - ولكي نستوعب هذا نحن بحاجة إلى إطار مرجعي يكون في نفس الوقت يشتمل على كل من المنظور القومي إلى ما بعد القومي وما بعد الحديث. إنه فقط من خلال مثل هذا الاتجاه نستطيع أن نكتشف نوعية علاقات، السلطة وأطر العمل الإقليمية التي تسعى المؤسسات الأوروبية إلى إقامتها.

ن.ج N.G

جزء من اتجاهك نحو (مدخلك إلى) مسألة الاجتماعى هذه هو البحث عن عمليات التفرد **Individualization** الجديدة. فى كتابك "مجتمع المخاطر" تُعرّف التفرد بأنه "البداية لأسلوب جديد من التنشئة الاجتماعية" (Beck, 1992: 127) التأكيد من الأصل). ماذا يعنى هذا؟.

أ.ب U.B

التفرد لا يبدأ بالفرد - سوف يكون هذا سوء فهم. فالتفرد، فى النصف الثانى من القرن العشرين يعد محصلة الدولة، دولة الرفاهية بصفة أساسية، التى توجه حقوقها وخدماتها للفرد - وليس الأسرة، الطبقة، أو العرقيات **Ethnicities**. بهذا

الأسلوب فإن الحالة الاجتماعية تدعم التفرد وتمكنه. النتيجة هي أنه لم يعد للأفراد حاجة للمشاركة في تأدية المجتمع لوظيفته. من ثم، نفس الفكرة الأساسية النظرية مرة أخرى: ينحت التفرد أسس الحالة الاجتماعية التي تؤدي إليه. لهذا، فإن ما أعنيه بالتفرد "النزعة الانفرادية المتأسسة" **Institutionalized Individualism**. فالتفرد ليس من اختيار الناس فحسب: إنه ليس المنظور المثالي للفاعل نفسه. إنه عملية مؤسسية، وإذا تمعننا من خلال البحث الإمبريقي يمكنك رؤيتها عبر بعدين اثنين: أولاً وقبل كل شيء، يمكنك أن تبحث كيف أن المؤسسات التربوية تفرز أشكالاً حياتية متفردة من خلال حقوق اجتماعية ومدنية وسياسية وشرعية أساسية يركز غالبيتها على الفرد. يمكنك أن ترى هذا في تطور قانون الأسرة وقانون الطلاق: حيث تُحوّل كل المخاطر والمضامين إلى الفرد كفاعل يحدد / تحدد موقفها. البعد الثاني يتمثل في البحث الإمبريقي الذي يتطلع إلى كيف يُعيد الناس تحديد العلاقات في حياتهم الشخصية: كيف يكون رد فعلهم لتحديدهم لذواتهم ولتحديد الآخرين. رد الفعل لهذا الموقف المتفرد يمكن أن يكون متناقضاً جداً. لا توجد صورة أحادية الاتجاه للتفرد في الإدراك الذاتي لأنه يمكن أن يكون هكذا فيما يتعلق بأشكال حياتية متفردة بصورة بالغة حيث يتقمص الناس أشكالاً حياتية كمنالية **Utopia** جديدة. يجب عليك أن تميز هذه المجالات للبحث الإمبريقي. لكن التفرد في حد ذاته يرجع إلى القرن التاسع عشر ويمكنك أن تعثر على جذوره أيضاً قبل عصر النهضة والعصور الوسطى. إنه عملية ترتد إلى ما هو أبعد من الحداثة الصناعية الأولى. لكن ماذا يحدث في الحداثة الثانية. في الجزء الثاني من القرن العشرين، إنه التغيير الكيفي **Qualitative Change**. لقد أصبح التفرد في السياق الغربي معمماً (عاماً)، لهذا لم يعد هناك نص تمثيلي مكتوب إلى كيفية التعامل مع علاقات الحياة اليومية، الأسرة، العلاقات الجنسية، المهن... إلى آخره.

ذابت التقاليد أو لم تعد على الأقل قادرة على حسم الصراعات والمعضلات التي تظهر في حياتنا الشخصية. من ثم، فإنه للمرة الأولى، يجب على الناس تحديد حياتهم بأسلوب ما بعد التقليدي الراديكالي. وهذا هو الجديد: حيث لدينا تناقض بين أشكال حياتية متفردة بصورة شديدة من ناحية، ومؤسسات لا تزال تتصور هذه الأشكال الحياتية من خلال تصنيفات جماعية معينة (مثل الطبقة والأسرة). هذا الأفول للمنظور يعد جديدًا ويجب دراسته.

ن.ج N.G

عملك عن التفرد والعولمة يدعو، إلى حد ما، إلى ابتكار جديد في النظرية والتطبيق في علم الاجتماع. لكن بدلاً من أن تكتب كتابًا بعنوان "إعادة ابتكار علم الاجتماع" كتبت "إعادة ابتكار السياسة" (1997). والذي صادف أن يكون مساهمتك الأولى في حوار "التحديث الانعكاسي" (Beck, Giddens & Lash. 1994: 1 - 55). هل توجد علاقة بين هذه المشروعات؟ أو هل يجب الاحتفاظ بالسياسة وعلم الاجتماع منفصلين عن بعضهما تمامًا؟.

أو.ب U.B

يجب أن نحذر خلط علم الاجتماع بالسياسة، ولكن في نفس الوقت يجب أن نستشعر إعادة التحديد السياسي للاجتماعي. التعارض بين المجتمع والسياسة، الاجتماعي والسياسي ينهار - على المستوى المحلي والعالمى أيضاً. يتضمن سؤالك نقطة غاية في الأهمية لأن المجتمع لم يعد منحة (هبة) لم يعد ممكناً بعد للمجتمع أن يحدد على أساس معطيات مسبقة، لهذا يجب التفاوض بشأنه وإعادة

تحديده. مقابل البنيوية **Structuralism** ونظرية النسق، يعود الفاعل **The Actor is Back**، وهكذا المجتمع وعلم الاجتماع لم يعد ممكناً بعد فصلهما عن السياسة. نحن بحاجة إلى نظرية سياسية للنظرية الاجتماعية للسياسي. لهذا، فأنا أعرض البنيوية (التي تعتقد في تكاثر الأنساق) أو نظرية النسق على أسلوب لومان **Luhmann**. تميل مثل هذه الاتجاهات لأن تصبح ميتافيزيقية في عالم يعتمد على الفاعلين، قرارات ونتائج غير مرئية (مبهمة). إنه لهذا، أتحدث في "مجتمع المخاطر" أيضاً عن فرعيات السياسة **Subpolitics**. الاتجاه إلى تفريع السياسة **Subpoliticization** لا يحدث فقط في الفضاء القومي ولكن بصورة عبر قومية كذلك. بناء المؤسسات القومية وعبر القومية الذي يحدث يرتبط بالفاعلين لرأس المال المتنقل من ناحية وبفاعلي المجتمع المدني من ناحية أخرى. هذا هو التفريع عبر القومي للسياسة للمجتمعات ذات الارتباطات المتبادلة (البينية). إلا أن هذه العملية سياسية واجتماعية أيضاً لأنها تعيد تحديد المؤسسات. وعندما يتم إعادة تحديد المؤسسات فإنها، إلى حد ما، تصبح مؤسسات ممنوحة مرة أخرى. من ثم فنحن في موقف متفتح يتضمن تسييس كل أنواع المؤسسات في مقابل خلفية المظاهر الثابتة. هذه عملية سياسية، لا ترتبط هكذا ببساطة بالنظام السياسي ولكنها هي التي تفتح المجال لإعادة تشكيل وإعادة تحديد المؤسسات السياسية لكل أنواع الفاعلين للسياسة الفرعية بما في ذلك الشبكات الإرهابية.

ن.ج. N.G

تبرز محاورتك من أجل إعادة ابتكار السياسة من خلال تحليلك للحدائثة الانعكاسية ومجتمع المخاطر. في خضم هذا التحليل تجادل بشأن "هشاشة الحياة الاجتماعية" (Beck, 1997: 51-7). لكن لماذا هي هكذا من وجهة نظرك، أصبحت

الحدثة مسيئة فى نفس الوقت الذى أصبحت فى الحياة الاجتماعية هشة **Fragile** بصورة متزايدة؟ ما الصلة بين هاتين العمليتين؟ ولماذا تحديداً الحياة الاجتماعية هشة جداً اليوم؟.

أ.ب. U.B

مرة أخرى، هذا السؤال مهم ومتعمق للغاية. لكن يوجد دائماً سوء فهم بالنسبة للخطر ومجتمع المخاطر. يعنى الخطر عادة شكاً (التباساً) أو عدم ما يمكن تقديره، لهذا فنحن وسائل إعادة تحديد الشك بطريقة تؤدي إلى نوع ما من اليقين والأمن مرة أخرى. لكن يعنى مجتمع المخاطر، أنه ليس لدينا هذه الأساليب. إنه يتعلق بعصر تتطور فيه وفى كل المجالات التباسات ومخاطر مصطنعة، مصطنعة لأنها محصلة عمليات التمددين والتحديث، ومحل شك (ملتبسة) لأن أساليبنا لتقدير هذه الشكوك وجعلها مؤكدة مرة أخرى لم تعد تعمل بعد الآن. يرتبط هذا الموقف، بطبيعة الحال بتطور تقنيات جديدة فى مجتمع المخاطر، فى مجالات الطاقة الذرية، الجينات، التكنولوجيا الحيوية، والنانوتكنولوجى هذه الأيام أيضاً. فى كل من هذه المجالات، عمليات إعادة تحديد التكنولوجيا لحل مشكلة الشك (الالتباس) تؤدي بدورها، إلى أنواع جديدة من الشك التى لا يمكن حلها عن طريق هذه التقنية. أحدث مثال على هذا، النانوتكنولوجى التى تحاول حل مشكلات عن طريق إنتاج نظم تدعم (تعزز) فى نفس الوقت النتائج المجهولة لما تم إنتاجه. بهذه الطريقة، فإن الفاصل بين المعرفة واللاوعى يزول: ما نعرفه هذه الأيام هو أننا لا نعرف ولا نتحكم فى عواقب القرارات التى نتخذها اليوم. لا يصدق هذا فى مجال التطور التكنولوجى فقط، لكن أيضاً، لنقل، فى إعداد سيرتك الذاتية فى ظل ظروف سوق العمل المرنة، ومع الطلاق والزواج من جديد الذى أصبح أمراً عادياً، وهكذا. نحن

لا نصبغ الشكوك والمخاطر بالديموقراطية لدرجة أنه في كل المجالات توقعات ومعايير القدرة المؤسسية على تقدير الحداثة الأولى تتعطل، أو على الأقل لا تؤدي إلى ضمانات اجتماعية. لكن حتى الآن يتم التفكير في المجتمع من خلال المبادئ الحسابية. إذا نظرت، على سبيل المثال، إلى بارسونز Parsons، فالمجتمع استجابة لعدم اليقين، وينظر إلى المؤسسات على أنها تنتج ضمانات كاستجابة للشكوك التي تنتجها كل أنواع العمليات الحديثة. إلا أننا اليوم في موقف حيث لم يعد يصدق فيه هذا الافتراض بالفعل. فالفاعلون المتفردون الآن عليهم التفاوض بشأن ظروف حياتهم بأنفسهم، حيث لم تعد المؤسسات بعد قادرة على إنتاج الضمانات التي وعدت بها الدولة القومية، مجتمعات دولة الرفاهية للحداثة الأولى من قبل.

ن.ج N.G

هذه الأفكار حول المخاطر وتسييس الحداثة تبدو وثيقة الصلة بسعيك نحو أشكال ديموقراطية جديدة. تشير مرارًا إلى ديموقراطية انعكاسية، وإلى "ديموقراطية كوزموبوليتانية". هل هذان شيان مختلفان؟.

أ.ب U.B

لا، ليس بالفعل. إنهما مرتبطان ببعضهما البعض. فالديموقراطية، بالطبع، أحد تلك المفاهيم التي يجب أن يعاد تحديدها على المستوى عبر القومى والكوزموبوليتانى. لكننا حتى الآن لم نقن هذا جيدًا للغاية. كانت البداية لدى ديفيد هيلد David Held، لكننى لست مقتنعا تمامًا أننا عثرنا على الإجابة بعد. إذ ليس للديموقراطية نفس السلطة فى كوكبة كوزموبوليتانية كما هى الحال فى السياق القومى. هذا لأن التحول إلى عبر القومية Transnationalization يعنى التحول

إلى غير الرسمية **Informalization**، بمعنى، علاقة سلطة غير رسمية مع شبكة غير رسمية وعضويات غير رسمية. لهذا، فإن أحد الأسئلة المهمة هو: كيف لنا أن نُرسَم (نَجعله رسميًا) غير الرسمي لكي يصبح ديموقراطيًا؟

إذا ما كنت أدرك ذلك دونما تردد أيضًا، فإن الأشكال الجديدة للانعكاس والأشكال الكوزموبوليتانية للديموقراطية مرتبطة. هذا لأنك تستطيع أن تفكر فى الاتجاه نحو تفريع السياسة **Subpoliticization** بشروط ديموقراطية. يجب ألا يعنى هذا، مع ذلك، أنك تقيم أشكالاً وأطرًا جديدة للتفاوض تتضمن كل الإجراءات الديموقراطية على كل المستويات. على سبيل المثال، كيف تُمثَل الدول الضعيفة فى منظمة التجارة العالمية **W.T.O** وصندوق النقد الدولى **IMF**؟ لماذا لا تشارك المنظمات غير الحكومية **NGOs** كعناصر فاعلة للمجتمع المدنى العالمى فى المنظمات الدولية، والمنظمات القومية والمحلية كذلك؟ القضية الأساسية، بطبيعة الحال هى: هل تنطبق القاعدة القانونية على كل الدول بما فيها الدول الأكثر نفوذًا؟ كل هذا يبرر أنه يجب إعادة تحديد الديموقراطية على المستوى العالمى. مثال آخر ربما يكون تخطيط طريق سريع **Highway**: فعلاقة تلك الخطة بالجماعات المحلية والميتروبوليتانية للتفاوض بشأن هذه الفكرة يمكن أن يحدث ليس بشروط قومية فقط ولكن غير قومية أيضًا. إلا أنه توجد نظرة تفاؤلية بشأن التحول عبر القومى **Transnationalization** وأخرى تشاؤمية كذلك. نحن يجب أن نفكر فى ظهور الأصولية الانعكاسية **Reflexive Fundamentalism** والفاشستية الانعكاسية **Reflexive Authoritarianism**، إلى حد ما، بينما نمارس هذا الآن كاستجابة للتهديد الإرهابى. أحد طرق النظر إلى هذه الشبكات الإرهابية هو أنها عنف المنظمات غير الحكومية **NGOs**. إنها مثل المنظمات غير الحكومية تغسد بالتدريج ولا مركزية، فهى محلية من ناحية وعبر قومية من ناحية أخرى. وتتواصل عبر الإنترنت. تختلف طريقة تنظيمهم لحملاتهم، بالطبع، عن طريقة السلام الأخضر

Green Peace أو العفو الدولية Amnesty International فى تنظيم أنفسهم. لكن كما ارتبط مخطط المنظمات غير الحكومية بتنوع شاسع تماماً من الأسباب، هكذا أيضاً بالنسبة لأقاربهم (أبناء عمومتهم) الإرهابيين عبر القوميين. لا يوجد ما يدعو إلى أنه يجب إصاقيه بالإرهاب الإسلامى^(١). نظرياً قد يكون مرتبطاً بكل الأهداف الممكنة، الأيديولوجيات، والفلسفات الأصولية. إلا أن الصلة (العلاقة) الأكثر ترويحاً هي أن كل أنواع مخاطر الصراعات التى استوعبت على أنها محتملة (ممكنة) قد أُطلق سراحها الآن عن قصد. فإمكانية كونه وباءً موجهاً وراثياً يجب أن تؤخذ فى الاعتبار بصورة جدية أكثر وأكثر الآن إذا ما أدركنا أنه قد يكون أطلق سراحه عمداً بدلاً من طريق الخطأ.

يصدق الأمر نفسه بالنسبة لمخاطر الحادث النووى Nuclear Accident. والعديد من ردود الأفعال لهذا الإيجاز من التهديدات لا يعزز فقط الحقوق المدنية ولكن فى الواقع يذيب هذه الحقوق على المستويات القومية وعبر القومية. حيث يجب التمييز بين هذه المستويات واختراتها فى الذاكرة ووضع تصور لها فى نفس الوقت.

ن.ج N.G

تستند محاولتك إلى إعادة اكتشاف (اختراع) السياسى إلى دعوة الديمقراطية الاجتماعية لأن تكون أكثر شمولاً. لكن إلى أى مدى يعد هذا ممكناً؟ إن لم تعمل الديمقراطية بالضرورة بموجب مرسوم الاستبعاد عند مستوى ما. مثلاً، عن طريق منح الشرعية والتمثيل وربما تصعيد قيم سياسية معينة دون أخرى؟ هل من سبيل للالتفاف حول هذا؟ وما القيم السياسية الجوهرية أو القيم الثقافية التى قد تعمل بموجبها الديمقراطية الشاملة؟.

(١) الإسلام دين محبة وإخاء وتسامح وبرىء تماماً من الإرهاب بكل أشكاله وألوانه (المترجم).

حسناً، مرة أخرى هنا نطلب مساعدة المنظور الكوزموبوليتاني. إنه يشتمل على طرق محددة للاحتواء **Inclusion** بالإضافة إلى منظور قيمى. إن مما يجعل الكوزموبوليتانية هامة جداً بالنسبة للنظرية الاجتماعية للمجتمعات الحديثة هو تفكيرها ومعايشتها لما يتعلق بالمعارضات المتضمنة: ترتبط الطبيعة بالمجتمع، الموضوع جزء من الذاتية، الأخرية (الاختلاف) **Otherness** للآخر متضمنة فى الهوية الذاتية، وتحديد الذات بالنسبة للمرء نفسه، ومنطق المعارضات الحصرية مرفوض. لم تعد الطبيعة منفصلة بعد عن المجتمع القومى أو الدولى لا من حيث كونها ذاتاً أو موضوعاً (هذا كل ما يعنيه مجتمع المخاطر العالمى). "نحن" لا نتعارض مع "هم"... إلخ. يُثمر العالم عدداً متزايداً من تلك الحالات المختلطة الذى يعطى معنى أقل تبعاً لمنطق القومية "إما هذا - أو - ذاك" "either - as" من منطق عبر القومية "هذا - بالإضافة - إلى ذاك" "This - as - well - as - that". يُعد علم الاجتماع الكوزموبوليتاني بمثابة ترياق **antidote** لكل من التمرکز حول الذات **Ethnocentrism** والقومية **Nationalism**. لكن يجب ألا يخطئ بالنسبة للشعور بالنشاط متعدد الثقافات حيث يوجد اختلاف كبير بين التعددية الثقافية **Multiculturalism** والكوزموبوليتانية فى العلوم الاجتماعية. يتجه أنصار التعددية الثقافية لتطوير حوارات أصولية (جوهرية) من خلال حماسهم للدفاع عن حقوق وثقافات كل من المهاجرين والأقليات من أهل البلاد الأصليين **Aboriginal** داخل سياق سياسى معين. ويميلون للتحييز بصورة تفاؤلية. على العكس، فإن الكوزموبوليتانية تتطلق من اتجاه صارم مضاد للأصولية ومن بصيرة نافذة بوجود علاقة ثابتة بين التمرکز حول الذات، والكراهية للأجانب والعنف. وبهذا فى الذاكرة، فإنها تحاول الارتقاء بمفهوم "التهجين" **Hybridization** لأنها تتحاشى الأخطار المتأصلة فى استخدام استعارات بيولوجية الاختلاف البشرى.

دعنى أعود إلى سؤالك. يبدو أنك تفترض سلفاً أن نظم الاحتواء والاستبعاد تأسيسية لكل أشكال الحياة والسياسة. يجادل البعض - كما فعل ميشيل والزر Michael Walzer - أن الكائنات البشرية لا تستطيع أن تكون وفيّة للمؤسسات عالمية الاتجاه ولكن تتماثل (تتطابق) بإحكام مع المستويات القومية أو المحلية. قد يصدق هذا بالنسبة لعالم "إما هذا أو ذاك" لكن لم يعد هكذا بعد بالنسبة لعالم "بالإضافة إلى" الذى نعيش فيه. هنا ينهار التعارض بين المؤسسات العالمية الاتجاه والأخرى خصوصية التوجه Particularistic، والثقافات ومساحات (فضاءات) التجربة. غالباً ما تدعم نظم الاستبعاد بأيدولوجية ذات طابع قومى أو مرتبط بالدولة Statist. إنها ترتبط بما قام فيبر Weber بتحليله على أنها فرص الانغلاق Closure والاحتكار. إلا أنه من المنظور الكوزموبوليتانى، يكون السؤال هو: هل هناك أساليب للاحتواء والاستبعاد ترتبط بعالم الولاءات المتداخلة والخيالات الجدلية (الديالكتية) للحدثة الثانية؟ لناخذ، على سبيل المثال، محاولة كانط Kant، حيث يصور الكوزموبوليتانية العالمية، على أنها تدريب فى النصح (الإرشاد) الأخلاقى، إنها إغراء للقوميات المشتركة لتجاوز العالم المحدود Parochial للدول المسيطرة من طريق احترام حقوق كل الإنسانية. تفكيراً فى الديمقراطية الكوزموبوليتانية - من الذى يحتوى، يُستبعد؟، وكيف - يفترض سلفاً البحث عن طبيعة مجتمعات ما بعد القومية أو المجتمعات القومية التى تكونت (تحولت إلى الكوزموبوليتانية من داخلها)؟. ماذا يعنى هذا فيما يتعلق بالمشاركة السياسية؟ لا يزال الطريق طويلاً. يقترح البعض فى الاتحاد الأوروبى E.U مواطنة مزدوجة: مواطنة أوروبية تتضمن مواطنين قوميين. سوف يتغير كثيراً إلى حد بعيد. قد يكون هذا أحد طرق لبناء ديمقراطيات متداخلة من أجل أشكال حياتية متداخلة.

ن.ج N.G

فى كتاباتك عن الديموقراطية غالباً ما تتكلم عن "ظهور المجتمع المدنى الكوزموبوليتانى" والأشكال السياسية الفرعية الجديدة. لكنك نادراً ما تستخدم مصطلحات مثل "السلطة" أو "السيادة". كيف تعتقد تغير طبيعة السلطة مع إشراقة التحديث الانعكاسى؟.

أ.ب.ب U.B

هذا هو موضوع كتابى الجديد "السلطة فى العصر العالمى" "Power in the Global Age". لقد غيرت رأى، إلى حد ما، فى هذا الكتاب لأنى أعتقد الآن أن السلطة إحدى القضايا الأكثر أهمية بالنسبة للعبة العالمية. تشمل هذه اللعبة على إعادة تحديد قواعد السلطة التى تمارس ليس على المستوى القومى فعلاً ولكن على المستوى عبر القومى. بطبيعة الحال تجد العديد من مختلف الفاعلين مشوشين ذهنياً بعدد من المنظورات والأدوات المختلفة للسلطة. لكن خلاصة الكتاب الأساسية أنه يجب علينا إعادة تحديد الدولة. هذا لأن الحركات المدنية، فى حد ذاتها، غير قادرة على إحداث قوانين ومؤسسات سياسية لكنها تعتمد على الدولة فى هذا السياق. إن تمييزاً جديداً أساسياً يجب أن يحدث بين كل من السيادة والحكم الذاتى. لقد قامت الدولة القومية على أساس مساواة الاثنين. من وجهة نظر الدولة القومية، فإن الاعتماد الاقتصادى، التنوع الثقافى والعسكرى، التعاون الفضاى والتكنولوجى جميعها تؤدي إلى فقدان الحكم الذاتى ومن ثم السيادة. لكن إذا ما قيست السيادة من حيث النجاح السياسى، فإنه من الممكن إذن، إدراك نفس الموقف بطريقة مختلفة: تتأقصر الحكم الذاتى يمكن أن يؤدي إلى زيادة فى السيادة.

فإن الدول القومية التي تغلق حدودها سوف تجد نفسها فى النهاية غير جاهزة للتوافق مع المشكلات ذات الأصول عبر القومية. الدول الكوزموبوليتانية، على عكس هذا، تواجه نفس المشكلة عن طريق تأكيد التضامن مع الأجانب داخل وخارج الحدود القومية. إنهم يفعلون هذا عن طريق ربط حرية الإرادة بالمسئولية عن الآخرين. إنها ليست مسألة تقييد أو نفي حرية الإرادة، لكن على العكس، إنها مسألة تحرير حرية الإرادة من الرؤية القومية الواسعة وربطها باهتمامات العالم. الدول الكوزموبوليتانية لا تشن حروباً ضد الإرهاب، لكنها تكافح ضد أسباب الإرهاب. إنها تسعى لاستعادة السلطة المجددة للسياسة لى تشكل وتقع. وتفعل هذا عن طريق البحث عن حلول عالمية للمشكلات الملتهبة التى لا تستطيع الدول حلها منفردة على طريققتها.

الدولة الكوزموبوليتانية ليست دولة عالمية، إنها ليست الولايات المتحدة ولا مؤسسات الأمم المتحدة كحكومة عالمية، لكنها دولة قومية محكومة بشبكات تعاونية والتي تتوحد فيها منظورات قومية مختلفة لبناء أمة تعترف باختلاف الآخرين. تؤسس الدولة الكوزموبوليتانية على مبدأ اللامبالاة القومية، أى لنقل، اللامبالاة القومية للدولة. فى القرن الثامن عشر أنهى سلام ويستفاليا Westphalia الحرب المدنية الدينية التى نسميها حرب الثلاثين عاماً من خلال فصل الكنيسة عن الدولة. بطريقة مماثلة يمكن للفصل بين الدولة والشعب أن يكون الحل للحروب العالمية والمدنية للقرنين العشرين والواحد والعشرين بنفس الطريقة التى أمكن بها فى النهاية لدولة غير دينية أن تجعل من الممكن للتواجد المشترك الأمن لهويات دينية وقومية متعددة أن تعيش جنباً إلى جنب من خلال التسامح الدستوري. النموذج الأساسى لتلك التجربة التاريخية هو الاتحاد الأوروبي E.U. لهذا، أعتقد أنه من الأهمية بمكان تطوير منظور للتطور السياسى للدولة ومفاهيمها. نحن لا نشهد

نهاية الدولة، لكن بالأحرى تغير محتوى الدولة القومية في اتجاهات عدة. أحد الاتجاهات هو الدولة عبر القومية أو الكوزموبوليتانية الذي يربط بين السياسة وسلطة الدولة بطرق جديدة مهمة لكل من اقتصاد وسلطة الحركات عبر القومية.

ن.ج N.G

فيما كتبت عن العولمة والانعكاسية تتحدث أيضاً عن إمكانية تليق *Forging* عقد (عالمي) اجتماعي جديد (انظر Beck, 2000a: 14). ما قد يكون عليه شكل هذا العقد؟ وهل يمكن لهذا العقد أن يكون عالمياً حقاً، أو فُتَرَ له أن يكون حصرياً على نحو ما؟.

أ.ب U.B

يحتاج العقد إلى أن يكون موصفاً في صورة تصميم مؤسسي من نوع ما. ويمكن لجزئية من العقد أن تحاول حل العضلات التي تنشأ بين السيادة القومية من ناحية، وقضايا حقوق الإنسان من ناحية أخرى. يعنى التدخل الخَيْر (المُحِبِّ لِلإِنْسَانِيَّة) تقويض السيادة القومية والقانون عن طريق فرض المعايير العالمية، مهما حدث ضد مصالح الدول القومية والسياسة القومية. سوف يصمم العقد العالمي جزئياً للتعامل مع هذا الموقف الجديد.

دعني أقدم لك تفسيراً مختلفاً لنفس القضية. عند الحديث عن إمكانية حرب عراقية تجد معارضته في صورة نقاش مصطنع (متكلف) من حيث وجهة النظر القومية، بالقول إنها من أجل البترول في مقابل الدم أو بشأن تدخل جيو - إستراتيجي Geo - strategic من جانب جيش الولايات المتحدة والقوى السياسية في هذه المنطقة وهكذا دواليك. قد يصدق هذا إلى حد ما، لكن لا يفى

بالغرض فى الواقع لأنه لا يزال يفترض سلفاً التمييز القومى - الدولى، ويفترض مسبقاً القانون الدولى كنظام مفترض يحكم على كل أنواع التصرفات. إلا أنه إذا كان حقاً أننا فيما وراء الحد الفاصل بين القومى والدولى فإنه يجب علينا إعادة تحديد أو إعادة إصلاح القانون الدولى. كل التحديات العالمية مثل تغير المناخ، مخاطر الغذاء العالمى، المخاطر البيئية، التهديدات الإرهابية وهلم جرا تقع فيما وراء الدولة القومية، وكذلك فيما وراء الفاصل بين القومى والدولى. لهذا، علينا إلى حد ما أن نفتح نظام القانون الدولى ليستوعب هذه التحديات الجديدة. يجب أن يكون هناك منظور إصلاحى نكتشف من خلاله معايير تمكنا من توجيه النقد لفرض السلطة والمعايير على المستوى عبر القومى. سوف يكون هذا جزءاً من العقد الاجتماعى الجديد. ويعنى هذا أننا بحاجة إلى بناء مؤسسى من أجل ربط مختلف فضاءات السلطة - الفضاءات الأوروبية، الأمريكية، الآسيوية - فى نظام للسلطات المتوازنة وفق نوع ما من القواعد التى يجب تطويرها.

ن.ج N.G

ماذا تعتقد الدور الذى يجب على علماء الاجتماع الاضطلاع به فى تصميم عقد اجتماعى جديد؟ هل يجب على علماء الاجتماع أنفسهم أن يكونوا مُشرعين (بما يعنيه باومان) بدلاً من مُفسرين، وهل يجب على علم الاجتماع نفسه أن يضطلع بوظيفة معيارية؟.

أ.ب U.B

هذا سؤال صعب للغاية. أولاً وقبل كل شيء أود القول إنه على علماء الاجتماع الشروع فى القيام بوظيفتهم بطريقة صحيحة: يجب عليهم إعادة تحديد

المجتمع فيما وراء تصنيفاتهم عديمة النفع. هناك الكثير من العمل الذي يجب القيام به. لكن هذا العمل قد يجعل علم الاجتماع ممتعاً لقطاع عريض من الجمهور مرة أخرى، لأنه سيكون هناك تصادم للمنظورات بين علم اجتماع يعيد تحديد الموقف بشروط (بمواصفات) عبر قومية أو غير قومية وفاعلين ومؤسسات مكبلة قومياً. علم الاجتماع الكوزموبوليتانى يلقى الضوء على ما هو قادم إلى الوجود من تجربة الفضاءات عبر القومية ويتعرف على مؤسسات ليست خارج الوعاء القومى فقط ولكن داخله أيضاً. يتخذ علم الاجتماع موقفاً نقدياً من المجتمع واستيعابه لذاته. إنه يحرر ذاته من القومية المنهجية ويمسك بمرآة للمنظور القومى للفاعلين موضعاً ما الخطأ بالنسبة لها ولماذا. هذا هو الصراع الذى يجب على علماء الاجتماع فى الواقع التركيز عليه ويكونون قادرين على بحثه. ويمكن إنجاز هذا البحث، مثلاً، فيما يتعلق بقضية أوروبا. ليس هناك علم اجتماع فى أوروبا حتى الآن، فقط علم اجتماع يعتمد على المستوى القومى الذى يلخص المنظورات القومية كما هي، أو على الأكثر، عمل تحليلات مقارنة بين الدول القومية. لكن أيضاً السؤال عما إذا كان هناك مجتمع أوروبى يجب أيضاً تناوله بصورة منظمة. لا يزال لا توجد نظرية سياسية تسمح لنا باستيعاب السياسة الأوروبية، إلى حد ما، فيما وراء الدول القومية. لكن، قبل كل شيء، يجب على علماء الاجتماع إعادة تحديد أنفسهم، وسوف تكون هذه مساهمة فى غاية الأهمية. بدأت أنا برسالة للدكتوراه عن الأحكام القيمية فى العلوم الاجتماعية. حيث قارنت بين كل أنواع المنظورات وانتابتنى حيرة شديدة! وفى النهاية، خلصت إلى أن المساهمة الأكثر أهمية لعلماء الاجتماع للجمهور والسياسة ليست أحكامهم القيمية لأن المجتمع يستطيع أن يفرز أحكامه القيمية التى تخصه. إذ أن مساهمة علم الاجتماع الأكثر أهمية تكمن فى تحديد الواقع فى ضوء ما أسماه فييرر "Wertbeziehungen"

Weber (تواؤمات القيم أو علاقات القيم) - فالمنظور الكوزموبوليتاني عن الواقع الاجتماعي أحد هذه العلاقات الجديدة للقيم. إنه ينتج نوعاً جديداً من التحديد للفرص الاجتماعية والسياسية للفعل وجوانبها المعتمدة. ويمكن أن يكون هذا تحدياً حقيقياً ومساهمة للتطور القيمي والتطور السياسي للمجتمع نفسه. إنه ليس وجهة نظر إيجابية. إنه يتعلق "بالمجتمع الكوزموبوليتاني وأعدائه" (Beck, 2002b). لأنه بمعنى من المعاني، أعداء المجتمع الكوزموبوليتاني البارز عادوا من جديد في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١.

ن.ج N.G

أخيراً، في "إعادة اختراع السياسة" *The Reinvention of Politics*، يؤكد النقد السوسيولوجي (للذات). حيث كان استنتاجك أنه إذا كان المجتمع ناقداً لذاته، يصبح المجتمع غير الناقد زائفاً، والناقد ممثلاً، لكن نضيف أنه "مع أن نقد النقد له أن يحدث في النهاية" (1997:177). ماذا تعني بهذا؟ هل تعطي مثلاً من أجل تطوير أشكال جديدة للنظرية النقدية؟.

أ.ب U.B

نعم، منذ البداية فإن صندوق الأدوات لنظريتي وعناصره: المجتمع المخاطر، التحديث الانعكاسي، التفرد الراديكالي والآن المنعطف الكوزموبوليتاني - صمم ليُوحّد في نظرية نقدية جديدة. إن وصفى للمجتمع الحديث - بأنه مجتمع يمثل تهديداً لذاته عن طريق وجوده الحقيقي - يتعارض مع مفاهيم نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية. أنا لا أتحدث عن أنساق تؤدي وظيفة تقريباً (كما يفعل كل من بارسونز

ولومان) ولا عن أزمة (كما فعل ماركس). فبالنسبة لى التعقيدات **Complications** هي الأسباب الفاعلة. إن انتصار الحداثة يبدد أو يدحر الحداثة، أو بمعنى أدق، يستحث "ما بعد - تغيرها" **Meta-change**. الأزمة هي، ما المنظم؟، ما المعيار؟، لهذا فإنها ليست أزمة بعد الآن لكن ما بعد - التغير. أحاول في كل أعمالي النظرية اقتناص هذه المتناقضات لعالم مهدد، متحول، ويعيد تحديد ذاته في نفس اللحظة. فإن "إما هذا - أو - ذاك" تبعه "بالإضافة - إلى". لكن علينا أن نكون محددين بالنسبة لوضعية "بالإضافة - إلى" عن القول ماذا عنه (أو ما الذى يعنيه). ولكى أفعل هذا، أحاول أن أعيد اختراع الكوزموبوليتانية **Cosmopolitanism** كتقليد عقلاى يسبق ويتبع المنظور القومى ومنطقة الضمنى "إما هذا - أو - ذاك". الدافع هو التغلب على "علم الاجتماع القومى" بمفهوماته العالمية المنحى للعالم الاجتماعى وانفتاح الدولة القومية المتمركزة حول المجتمع والسياسة - علم الاجتماع، علم السياسة والتاريخ. حيث يحتاج هذا إلى نظرية نقدية كوزموبوليتانية التوجه. تغير نمونجى بات ضروريا: الانتقال من القومية المنهجية إلى الكوزموبوليتانية المنهجية، منعطف كوزموبوليتانى: نحن بحاجة إلى بناء أفق تصورى يلقى الضوء على تشكيل جديد للعالم. كان يمكن للكون القومى، سابقا، أن يُقسَم (يفكك) إلى داخل وخارج مع حد واضح بينهما. يتم بينهما إقامة الدولة القومية بحكومتها ونظامها. حيث إنه فى الفضاء الداخلى للتجربة، الموضوعات الرئيسية للعمل، السياسة، القانون، اللامساواة الاجتماعية، العدالة والهوية الثقافية ثم التفاوض بشأنها فى مقابل خلفية الشعب **The Nation** التى كانت بمثابة الضامن لوحدة جماعية للفاعل. وفى المجال الدولى، المفهوم المقابل "التعددية الثقافية" تم تطويره. فالتعددية الثقافية، عن طريق وسائل الحد من واستبعاد الأجنبى، عكست وبلورت الصورة الذاتية القومية. من ثم، فإن التمييز القومى / الدولى دائما بمثابة أكثر من مجرد حد فاصل، حيث قام بوظيفته فى الواقع كنبوءة مستديمة لتأكيد الذات.

فى المنعطف الكوزموبوليتانى، أصبح واضحاً فجأة أنه ليس من الممكن التمييز بوضوح بين القومى والدولى، ولا بنفس الطريقة، إظهار أوجه الاختلاف بين الوحدات المتجانسة بصورة مقنعة. لقد أصبحت الفضاءات القومية مجردة من صفة القومية، لدرجة أن القومى لم يعد قومياً بعد، تماماً كما لم يعد الدولى دولياً بعد. فالدولة لا تنهار ولكن تتغير مع ظهور فاعلين جدد، وعبءة للسلطة العالمية الجديدة ووقائع جديدة، كما أن تخطيطات جديدة للمكان والزمان وإحداثيات جديدة للاجتماعى والسياسى، إحداثيات يجب إعادة تمحيصها ودراستها نظرياً وإمبيريقياً. يعنى هذا أن المفاهيم الأساسية "للمجتمع الحديث" وعلاقتها يجب إعادة فحصها وإعادة اختراعها. الأسرة المعيشية، الأسرة، الطبقة، المساواة الاجتماعية، الديموقراطية، السلطة، الدولة، التجارة، الجمهور، المجتمع المحلى، العدالة، القانون، التاريخ والسياسة جميعها يجب تحريرها من قيود القومية المنهجية، ويجب تحديدها تصورياً من جديد وتأسيسها بصورة إمبيريقية داخل إطار عمل علم سياسى واجتماعى كوزموبوليتانى، الذى تبقى الحاجة إلى تطويره. لذلك يتلخص المنعطف الكوزموبوليتانى فى قائمة من الأحكام (التصریحات) المكبوحه Understatements تماماً: إنها فقط هذه التحديات الضئيلة؟ إلا أنه خلاف هذا يتحول علم الاجتماع إلى متحف للأفكار البالية.

REFERENCES

- Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1992) *Risk Society*. London: Sage.
- Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1999) *World Risk Society*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (2000a) *What is Globalization?* Cambridge: Polity.
- Beck, U. (2000b) 'The Cosmopolitan Perspective', *British Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 1, pp. 79-105.
- Beck, U. (2002a) *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U. (2002b) 'The Cosmopolitan Society and Its Enemies', *Theory, Culture & Society*, Vol. 19, Nos 1-2, pp. 17-44.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Kaufman, J.-C. (1999) *Sociologie du couple*. Paris: PUF.

الفصل التاسع

نيكولاس روز

توجيه الاجتماعى

ن.ج N.G

ابتداء، ما الذى جذبك إلى تخصص علم الاجتماع؟.

ن.ر N.R

حقيقة لقد دربت أساساً كعالم أحياء **Biologist**. ذهبت إلى جامعة سو **Sussex University** عام ١٩٦٥ لدراسة علم الأحياء، استلهمنى جزئياً أخى الذى كان عالماً للأحياء كما أننى كنت مفتوناً أيضاً بعلم الأحياء منذ الصغر، حيث بدت التطورات فى علم الأحياء الجزيئى **Molecular** والجينات ملفتة ومهمة. لكن الفترة من ١٩٦٥-١٩٦٧ كانت سنوات درامية جداً سياسياً، بصفة خاصة للعاملين بالجامعة، وتدرجياً وجدت اهتماماتى تنتقل من المخلوقات الصغيرة مثل ذباب الفاكهة للحيوانات الأكبر، ومن الحيوانات الأكبر إلى الكائنات البشرية. عند تلك المرحلة تحولت من الدراسة لدرجة فى الأحياء إلى أخرى فى الأحياء وعلم النفس. لكن بعد أن تركت الجامعة مع احتفاظى باهتمامى بعلم النفس، أصبح واضحاً لى فى الحال أن أنواع الأسئلة الاجتماعية، والسياسية والأخلاقية التى كنت مهتماً بها لم تسمح فى الواقع بإجابات سيكولوجية انتهى تفكيرى إلى أن علم النفس على الأقل بشكله آنذاك، كان شيئاً يحتاج إلى تفسير، بدلاً من كونه شيئاً يمكن أن يفسر الكثير عن الكائنات البشرية وتفاعلاتها الاجتماعية. كما تصادف هذا مع كونى أصبحت أكثر انشغالاً سياسياً بصورة واضحة فكننت أقرأ كثيراً عن ماركس، وأصبحت ماركسياً لفترة طويلة قبل أن أصبح سوسولوجياً.

ن.ج N.G

وصفت حديثاً نفسك كماركسى سابق. ما أوجه استفادتك من أعمال ماركس بالنسبة إلى موقفك المبكر هذا. وعند أى مرحلة تخلصت من ماركس، ولماذا؟.

كان ماركس مهمًا بالنسبة لى لسببين: أولاً، لأنه فى تلك المرحلة، أحسست كتابات ماركس وأنواع المهام التى أسهمت فى ظهورها، سمحت بإمكانية أكبر لفهم أشكال اللامساواة والظلم التى كانت مزعجة ومقلقة - ليست فقط بالنسبة لى لكن لجيل كامل من الراديكاليين فى تلك الفترة من أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. لذلك، فقد كان اهتماماً واقعياً. لكن ثانياً، جذبنى ماركس لأنها كانت محاولة نظرية أكثر تطوراً لفهم طبيعة عالمنا الاجتماعى. حيث بدت أكثر نجاحاً فى تحقيق هذا من أنواع العلم الاجتماعى التى تعرفت عليها بطريقة غير مباشرة. كل هذه الأشياء التى أصبحت الآن غير ملائمة نوعاً ما فيما يتعلق بالنظرية الماركسية - لحقيقة كونها بمثابة تفسير إجمالى، حقيقة أنها يمكن أن تربط تطورات الحياة الاقتصادية بتطورات انحياة الثقافية والحياة السياسية، حقيقة أن لديها فهماً عالمياً، حقيقة أن النقد لم يكن شيئاً فقط من خارج النظرية، ولكن كان أيضاً شيئاً مندمجاً فى النسيج الفعلى للنظرية - بدت كل هذه الأشياء قوية للغاية. كلما قرأت ماركس والماركسية أصبحت متأثراً بصورة متزايدة بتفسير معين لماركس: التفسير الألتوسيرى (نسبة إلى التوسير) Althusserian. مرة أخرى فإنه حتى هذه المرحلة بدت بالنسبة لى وكأنها المحاولة الأكثر دقة لتطوير نظرى مترابط منطقياً لتلك الأنواع من القضايا. يا له من اتجاه!، كان هذا مهماً للغاية بالنسبة لى فى الوقت الذى تعاملت فيه مع المفاهيم الماركسية لكنه لم يكن يمثل ماركسية حتمية من الناحية الاقتصادية. كان هذا مهماً لأن أنواع السياسة التى انشغلت بها كانت سياسة التعليم، الثقافة، سياسة التحول الثقافى والذاتى. فالماركسية اقتصادية الاتجاه، والتى أحالت هذه الأشياء إلى البناء الفوقى، لم تبد لى أن لديها أى فهم مهما كان بتلك القضايا تحديداً، قضايا الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيرى، قضايا دور علم النفس كفرع معرفى (تخصص)، قضايا تتعلق بالطب النفسى أو التعليم، وهلم جرا. مفهوم التوسير عن الاستقلال الذاتى النسبى Relative Autonomy للأيدولوجى فى تلك المرحلة منحت فهماً عقلياً وتصورياً للأسلوب الذى قد يتعامل به المرء فى تحليل هذه

الأشياء. بدا لي هذا المفهوم في تلك الأيام صعبًا بدرجة كبيرة. تلك المقالة "الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية" (انظر التوسير ١٩٧٧) كانت المقالة الأصعب التي سبق لي قراءتها، رغمًا عن حقيقة أنه إذا قرأتها الآن وجدتها أشبه إلى وظيفة جيدة قديمة الطراز. لكن مع هذا، أعطت دورًا واضحًا وهامًا للمؤسسات التعليمية، والأجهزة السيكلوجية، وهكذا، وعلى ما يبدو أعطت بعض مفاتيح الحل لكيف يمكن للمرء تحليلها. لكن سريعًا إلى حد بعيد ظهرت الإشكالية الأثوسيرية بصورة سريعة للغاية. إنها عرضة للعديد من الانتقادات التي طورتها من الماركسية، وتحديدًا انتقادات الأصولية، الشمولية والغائية **Teleology**. وربما الأكثر أهمية، أن المفاهيم لم تكن مسعفة للغاية في تحليل تفاصيل ممارسات محددة وكيف تمت. مثل جيل كامل من الأثوسيريين البريطانيين، أصبحت بصورة متزايدة غير مقتنع بما يمكن أن توفره الأداة النظرية الأثوسيرية، وواعيًا بدرجة متزايدة أيضًا أن لديها مشكلات مماثلة جدًا للنظريات التي كانت تنتقدتها. لقد ساعدني عمل التوسير بكل تأكيد من الناحيتين النظرية والتصورية، إلا أن المفاهيم الفعلية التي صاغها وأنتجها بنفسه لم تقدر على القيام بأنواع الأداء التي كنت مهتمًا بها، وفي تلك المرحلة واجهت عمل ميشيل فوكو **Michel Foucault**.

ن.ج N.G

ما الذي جذبك بصفة خاصة إلى عمل فوكو؟.

ن.ر N.R

حسنًا، إذا كنا نتحدث بصورة تاريخية وتتعلق بالسيرة الذاتية، فقد بدأت أعمل مع مجموعة من الناس فيما يشبه الجريدة ساعدت في تأسيسها بعنوان "الأيديولوجيا والوعي" (أ، و) والتي فهمت منذ البداية أنها جريدة ماركسية تطرح

أسئلة عن الأيديولوجيا، والذاتية؛ كلا المفهومين اللذين أتردد الآن في استخدامهما في أى معنى فنى. لكن فى الوقت نفسه، فإن الأصل فى تطوير نوع من نظرية التحليل النفسى الألتوسيرى لتكوين الذات بدا أمرًا جذابًا، ومهماً من الناحية السياسية، وممكنًا من الناحية التصورية. إن كتب فوكوه التى تبدأ بـ "نظام الأشياء" *The Order of Things* (١٩٧٠) ساعدتني على الفكاك من التفكير حول الذاتية فيما يتعلق بتكوين أنواع محددة من علم النفس الإنسانى. لقد ساعدتني فى أن أجد طريقة مختلفة للتفكير حول الذاتية. كما ساعدتني على التخلص من فكرة الأيديولوجية كشيء بطريقة أو أخرى يتخفى، يتظاهر ويثمر علاقات إنتاج معينة. لم تكن كتب فوكوه نقدية فحسب، بل بدت بالأحرى تتيح إمكانية إجراء تحليل أكثر إيجابية لتنظيم المناقشة، وأنواع الأشياء والإمكانات التى تساعد المناقشات على توفيرها وتنظيمها. كانت الأيديولوجية والوعى (I & C) تترجم بعضًا من أعمال فوكوه إلى الإنجليزية وتنتشر تفسيرات مطولة لأعمال بعض مشاركيه، مثل كتاب جاكيه دونزلوت "حفظ أمن الأسر" *The Policing of Families* والذى روجع قبل ترجمته إلى الإنجليزية. كنت فى نفس الوقت، منشغلاً فى عملى من أجل أطروحتى للدكتوراه، محاولاً التغلب على مسألة طبيعة وتاريخ علم النفس كمجال معرفى (التخصص الذى تخرجت منه). حاولت القيام بهذا قبل كل شيء بأحد طرق التوسير التى لم تفلح، ومستخدماً بعدئذ عمل فوكوه، الذى أفلح! بدا لى هذا الاتجاه فعلاً بدرجة هائلة فى فهم تلك الأشكال من المعرفة للكائنات البشرية، وما يرتبط بها من أشكال مؤسسية وتقنية وأشكال الذاتية التى جئىء بها إلى الوجود. إدراك أعمال فوكوه واستخدام مفاهيمه على ما يبدو ساعدت على توضيح بعداً كاملاً من الواقع الذى كان إلى حد ما مثيراً قليلاً من قبل، حيث لم يكن فى إمكانك استيعابه فكرياً سواء ربطه بقاعدة اقتصادية، أو بموضوع محدد أو اعتباره يؤدي وظيفة أيديولوجية من أجل إثراء علاقات الإنتاج. هذا ما حاولت القيام به - لتطوير هذا الاتجاه، لتطوير علم النفس كنوع من المعرفة، كنوع من

معرفة - كيف أنه، كشكل من الخبرة التي أدت دوراً أساسياً ليس في التعامل مع الكائنات البشرية فحسب في عالم متقدم صناعياً، ولكن في إبداع أنواع الكائنات البشرية التي نتمناها لأنفسنا ويطمح إليها الآخرون. هذا ما انتهت إليه أطروحتي للدكتوراه - بعد عشر سنوات - والتي نشرت بعنوان "العقدة السيكولوجية" **The Psychological Complex (Rose, 1985)**، والتي لا زلت أعتقد أنها كتاب جيد جداً، على الرغم من أنه غامض تقريباً ولم يترك أثراً الآن.

ن.ج N.G

كيف انتهت فكرة النظام الحكومي **Governmentality** في هذا الاتجاه إلى علم الاجتماع وعلم النفس؟.

ن.ر N.R

لا أفضل أن أضع علامة (لافتة) النظام الحكومي على عملي في ذلك الوقت. لكن، بالنظر إليها الآن، تبدو لي على أنها ذلك النوع من الإلهامات التي قدمتها مفاهيم فوكوه على الساحة حتى قبل أن تصبح لغة النظام الحكومي شائعة إلى هذا الحد، استخدمت في شيء يشبه نفس المصطلحات. توجه فكرة النظام الحكومي المرء لاكتشاف العقليات المختلفة للحكومة (وتشتمل الحكومة هنا كل تلك المحاولات لإدارة سلوك البشر) لتشكيل السلوك، أو محاولة تشكيل السلوك من خلال أساليب معينة من أجل تحقيق غايات محددة. ويشتمل هذا بدوره على أساليب مختلفة لفهم من تكون الكائنات البشرية وما الذي يحدد سلوكها. السيكولوجي هو الشكل المعرفي، ونوع الخبرة وأسلوب الممارسة بلا منازع لإدارة السلوك، إدارة السلوك على المستوى المايكرو (الصغير). سواء كان طفل المدرسة في حجرة الدراسة، الأم وسلوكها الأمومي في المنزل، أو السجين. ما يميز هذا الأسلوب في

التفكير، بالنسبة لى، أنه ليس فقط يمكنك من إعادة وصف شيء ما تصويرياً كان بمقدورك وصفه بأسلوب آخر، وهو على ما يبدو تفعله الكثير من المفاهيم السوسولوجية. إنه يزودك بالأحرى فعلاً بطريقة للتركيز على علاقات وجوانب جديدة للممارسة وكشف أساليب استخدامها بقدر كبير من التفصيل.

أصبحت فى الوقت نفسه أيضاً، مرتبطاً بجريدة أخرى أديرها بنفسى، جريدة تتعلق بالسياسة المعاصرة تسمى "السياسة والسلطة" Politics & Power - كان يشاركنى العمل فيها مجموعة تنتمى، إلى حد كبير، إلى نفس خلفيتى الفكرية. كان الكثير منهم ممن كانوا سابقاً ماركسيى الثوسيرييين Ex- Marxists - Althusserian الذين خاب ظنهم بإمكانات الماركسية بإتاحة الأدوات التحليلية للبحث عما كان يجرى فى المجتمعات الديمقراطية وكان لهم اهتمامهم بأنواع التطورات التى كانت تحدث سياسياً فى أوروبا فى ظل ما يسمى بالشيوعية الأوروبية Euro-Communism. الكثير منهم كان منشغلاً بالاتجاه النسائى والنظرية النسائية الاشتراكية والسياسية - هذا النوع من الحركة النسائية بدا لى كمثال لطريقة جديدة للتفكير حول علاقات السلطة التى كانت أصيلة فى ممارسات معينة، وإستراتيجيات تحولهم هنا وهناك، سواء كانوا فى غرفة النوم، المطبخ، أو فى مكان العمل. فى فترة ما بعد الماركسية - هذا ما شعر به الكثير منا حينئذ - كان السؤال هو: كيف يمكن للمرء أن يحلل هذه الأنواع من الممارسات وربطها بعلاقة ما بقضايا أكثر عمومية شكلت بصورة اصطلاحية جُل تركيز السياسة - قضايا تتعلق بالدولة، بالحكومة، بالأجهزة واسعة النطاق للسياسة الاجتماعية، وهكذا دواليك؟. قبل أن أستوعب هذا المفهوم بالفعل، بدا لى أن فكرة النظام الحكومى، أو "إدارة السلوك" أتاحت سبيلاً إلى الداخل. عندما تصل إلى ربط مبررات أكثر عمومية من أجل توجيه المجال السياسى ككل بالممارسات المصغرة بما حدث فى المستشفيات، أقسام الخدمة الاجتماعية، فى تنظيم أنواع مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية

والاقتصادية، يبدو أن النظام الحكومي يزودنا بأسلوب القيام بنوع العمل الذى لم نستطع مفاهيم الثوسيرية مثل "الاستقلال الذاتى النسبى للدولة" القيام به. يمكن للمرء أن ينحى جانباً بعض القضايا التى أعاققت النظرية السياسية الراديكالية - مثل قضية الدولة - ونطرح أسئلة أخرى مشروعة. على سبيل المثال: على أى أساس منطقي يتم توجيهنا (حوكمتنا)؟ من أجل أى غايات نحن نحكم؟ كيف - بأى أساليب - نُحوكَم (نُحكم)؟ ما نطاق الحكومة؟ ما هى حدود الحكومة؟ ما وسائل الحكومة - إن جاز القول؟، ما الكيانات التى تقوم بالحكومة، لأنهم بوضوح ليسوا السياسيين فى البرلمان فحسب ولا رجال الخدمة المدنية؟ وما العلاقة بين السياسى وغير السياسى - لأن كليهما مشترك إلى حد ما فى توجيه السلوك؟ هذه كانت الأسئلة التى كانت ظاهرة للعيان، وكان هذا عندما تحول عملي بعيداً (لحوالى عشر سنوات، مع أنها لم تكن أبداً بعيدة تماماً) عن تحليل ما يتعلق بقضايا المرضى النفسى، السيكلوجى، المجال العقلى، إلى قضايا أكثر عمومية للنظام الحكومى.

ن.ج N.G

تستخدم أحياناً مصطلحات "إدارة السلوك" (Rose, 1999a, 3) وأحياناً "الإرادة للحكم". تبدو هذه المصطلحات مطوقة بحلقة نازية Nietzschean Ring. هل باستخدامك لعمل فوكود طورت لنفسك موقفاً بالنسبة للنازية؟.

ن.ر N.R

ببساطة، فإن الإجابة عن هذا السؤال هى "لا". لم أطور موقفاً فى علاقتى بالنازية. فأنا لست فيلسوفاً. أنا أقرأ النازية، أتعلم من النازية، أحاول وأحمى نفسى ضد إغراء قبول هذه الحكمة Aphorism أو تلك واستخدامها وكأنها تثبت شيئاً، طالما أنه مهمما كانت عليه الأقوال المأثورة للنازية، فإنها ليست إثباتات. من ثم، فأنا

لم أطور موقفاً في علاقتي بالنازية. لكنني قرأت النازية ليبقى تفكيرى متقدماً. فكتابات النازية تقدف بك في اتجاه معين وتجعلك تفكر في أشياء مألوفة بطرق جديدة - عندها تصبح المهمة أن تفكر. سوف أترك هذا للفلاسفة ليأخذوا مواقف من النازية.

ن.ج N.G

أنت موقفك معارض للسيادة، أو ما تسميه "سحق القدرة على العمل" (Rose, 1999a: 4)، للسيطرة الحكومية. التي تفترض مسبقاً الحرية للمحكوم. ما العلاقة بين هذه الممارسات؟ هل نحن ننتقل من واحدة إلى أخرى؟.

ن.ر N.R

إذا نظرنا إلى الطريقة التي نظمت بها نفسها لحوالي مائتين أو ثلاثمائة سنة، يتضح أن التدابير الحكومية التي يمكن أن نسميها "ليبرالية" (حرة) قد اكتسبت الشرعية والتبرير لنفسها وسعت لكي تحكم باسم فكرة ما للحرية. إلا أن هذه الفكرة للحرية كانت دائماً محدودة. كان هناك دائماً مرعوسون (تابعون) معينون، الذين اعتبروا غير قادرين على تحمل عبء الحرية. بصورة اصطلاحية، الأطفال، العبيد، والنساء من نواح معينة، وبعض الرعايا في المستعمرات استبعدوا من تبعات الحرية وكان يجب توجيههم بطرق أخرى. ومن ناحية أخرى، كان هناك أولئك الذين خسروا حقوقهم في تحمل عبء الحرية: الخارجون على القانون، غير العاقل، ومجموعة متنوعة من أشخاص آخرين عبر الوقت والمكان. لكن حتى إذا فكر المرء في الحكومة، أو في إدارة سلوك الأطفال، غير العاقل، المساجين، وهلم جرا، لا أعتقد أنه من المفيد اتخاذ موقف مضاد للمبررات التي تدعى العمل بحرية لأولئك الذين يعتقد أنهم يجب استبعاد قدرتهم على التصرف على مسئوليتهم في المؤسسات الإصلاحية أيضاً مثل: السجن، مستشفيات الأمراض العقلية والملاجئ

القديمة للقرن التاسع عشر، كان الأساس المنطقي هو تشكيل السلوك بأساليب معينة - إعادة خلق القدرة على التصرف وفقاً لما تقتضيه الحرية من قواعد للسلوك. بطبيعة الحال، الواقع أن الأساليب المستخدمة في تلك المؤسسات لم ترق إلى تلك التبريرات المؤثرة، وأحطت وتسيدت بصورة منظمة من هم بداخلها، عادة لأسباب تتعلق بالنظام المؤسسي والضبط. ما من أحد زار ملجأ قديماً أوسجناً في الخمسينيات أو الستينيات يكون تعليقه أنها تقنيات لخلق إمكانية تحقيق حرية للنزلاء. الانضباط وحفظ النظام اعتماداً غالباً على أساليب وحشية للغاية لسحق القدرات على التصرف لمن هم بداخل تلك المؤسسات - وغالباً ما تمتد لأولئك الذين يعملون هناك. لكنني أعتقد أن الأساس المنطقي لتلك الأنواع من المؤسسات دائماً كان يعزى إلى فكرة أنها أساسية للحرية، أو ربما أن كبح حرية البعض ضروري من أجل حرية الغالبية، أو مثل هذا الكبح سوف يعيد المقيد إلى حالة التابعين الأحرار. مع أن، واقع غالبية هذه المؤسسات أنها تعمل بأساليب مختلفة للغاية. ومن ثم، فإن النقد الموجه إلى هذه المؤسسات، الذي يصاحبها طوال تاريخها، غالباً ما يدور حول مقولة: انظر، أنت تدعى قدرتك على إصلاح (تهذيب) السجن، لكن كيف لك أن تصلح السجن طالما تعامل من هم بداخل السجن بوحشية بالفعل؟، أو: أنت تدعى قدرتك على علاج أو على الأقل إصلاح نزيل مستشفى الأمراض العقلية، لكن كيف لك أن تفعل هذا بينما أنت تقمعهم بوحشية بالسلاسل أو العقاقير؟.

ما دام الاهتمام مُنصباً على المستعمرات، فسوف نحتاج إلى بعض التمييزات الإضافية. تعطى نظم الحكم الاستعمارية مثلاً لمجموعة متنوعة من العلاقات بين الحكومة، والحرية والسيادة وقد أقامت الدول الكبيرة غالباً أساليب للحكم بالمستعمرات. حيث كانت المستعمرات بمثابة تجارب للحكومة، وحيثما كانت القوى المستعمرة نفسها ليبرالية لم تكن تستثنى من النقد باسم الحرية. مرة أخرى، تقام الحجة هكذا: انظر، تدعى أنك تحكم بموجب الحرية والاستقلال الذاتي

للحرية، لكن كيف تبرر منطقيًا هذا النموذج للوحشية الاستعمارية على أساس ذلك المعيار؟ وبالطبع، حينئذ كانت توجد ردود تقليدية عديدة. وبالنسبة لجماعة واحدة، يكون الموقف: هؤلاء الناس، هذه السلالة من البشر، لا يملكون القدرة على تحمل تبعات الحرية، إنهم الأقرب إلى المتوحشين. وبالنسبة لآخرين فسوف تكون على شاكلة أنك يجب أن تكون قاسيًا لكي تكون شغوفًا، يجب أن تستخدم أساليب قاسية وقمعية لأنه بهذه الطريقة فقط تحرك الناس إلى داخل حدود المدنية حيث يمكنهم ممارسة ضوابط الحرية.

لهذا، فأنا لا أدعي أننا وصلنا إلى قمم الحرية المشمسة. ما أقوله مجرد نموذج معين للحرية - نموذج معين مفاده أن على المرء أن يحكم باسم الحرية، وباستثناءات مبررة، والمرعوسون المحكومون هم تابعون لهم نوع ما من الحق الطبيعي ليكونوا أحرارًا - أصبح أساسيًا لكل من التبرير لمحاولة تشكيل سلوك الآخرين، ولتعرضهم للنقد. لا يعنى هذا أنهم يعبرون عن واقع ما يجرى، لكنهم الحدود التي من خلالها يجب على من يحكمون أن يكونوا قادرين على إثبات أهليتهم إذا ما ادعوا أنهم يحكمون بشرعية.

ن.ج N.G

تقول في كتابك "قوى الحرية" Powers of Freedom، إن النظام الحكومى لا يشتمل ببساطة على ممارسات العقلانية ولكن الانعكاسية أيضا (انظر 7: Rose, 1999a). ما نوع المبرر السياسى الذى يدعم أو ينتج عن هذين النوعين المختلفين للممارسة؟.

أنا أعنى بالانعكاسية شيئاً محدداً للغاية. فأنا لا أتحدث عن الانعكاسية بالمعنى الذى نستخدمه فى تفسير، لنقل، "التحديث الانعكاسى"، على الرغم، من وجود علاقة بالتأكيد بين الاستخدامين. حتى أن الانعكاسية هى صفة لعقليات معينة للحكومة - ربما لكل العقليات الليبرالية للحكومة. تتضمن هذه الانعكاسية انعكاساً ثابتاً عن طريق أولئك الذين يحكمون ومنتقديهم فيما يتعلق بما إذا كنا متحكمين إلى حد كبير، أو نحكم بالأسلوب الصحيح، أو نحقق أهدافنا أو لنا تأثيرات معوجة. انعكاسيتى هى هذا النوع من الانعكاس عن كيف يحكم المرء. يحدث هذا على المستوى السياسى الأكبر من خلال الخضوع الدائم لأولئك الذين يمارسون السلطة لنوع معين من النقد، ولنقد يمارسونه هم على أنفسهم. ويحدث أيضاً على المستوى الأصغر عندما يتم مساعلة الأطباء، الأخصائيين الاجتماعيين، وكل أولئك الذين يشملهم إدارة السلوك بصورة دائمة من الآخرين، ومساعدتهم لأنفسهم عما إذا كانوا يقومون بوظائفهم كما يجب، ما إذا كانوا فاعلين، عن حقهم فى التدخل (مثلاً ما إذا كان من حق الأخصائيين الاجتماعيين التدخل فى الأسرة لإبعاد طفل يعتقدون هم أنه أسينت معاملته). أو أن للأسرة الحق فى الاحتفاظ بخصوصيتها، وهكذا. هذه المساعلة الدائمة تميز أشكال العقلانية السياسية الليبرالية التى تطورت فى الغرب. لكن هذه المساعلة ليست متشربة فى كل عقلانية سياسية. فاشتراكية الدولة كانت رشاداً سياسياً - واحدة لم يتم بحثها بقدر كاف فى هذا الخصوص - لكنها واحدة لا تتضمن تلك الانعكاسية. هذا النوع من المساعلة عن المدى لم يكن أصيلاً بالنسبة لتلك العقلانية - ولا على سبيل المثال، بالنسبة للعقلانيات السياسية الثيولوجية (اللاهوتية) مثل حركة طالبان Taliban فى أفغانستان. قد يطرح آخرون تلك التساؤلات عن هذه العقليات للحكومة، لكن غالباً ما تكون هذه التساؤلات غير مفهومة لأولئك الذين يحكمون، كما أنها بالتأكيد ليست التساؤلات التى تطرحها هذه العقليات على نفسها. وبالنسبة لفوكوه Foucault، من خلال مناقشته فى مقالاته عن التنوير، هذا النوع من المساعلة بمثابة صفة فى اتجاه

نحو ذواتنا فى الوقت الحاضر والذى ظهر للوجود حول فترة التتوير . التساؤل - عن
نكون نحن، عما تفعله، عما يمكن أن نطمح إليه، عما إذا كان مخلولاً لنا أن نقوم بما
نفعله، عما إذا كنا نفعل الكثير للغاية أو قليلاً إلى حد بعيد - إنه اتجاه يسميه، بعد كانط
Kant، اتجاه التتوير. لكن كما قلت هذا ليس ادعاءً مرتباً زمنياً Chronological،
بمعنى، ادعاء أن كل الحكومات منذ كانط قد حدث لها تتوير. ومن خلال الأمثلة
المحدودة أيضاً التى نوقشت من الواضح أنه لا يمكن للمرء أن يدعى هذا.

ن.ج N.G

على الجانب الآخر للأشياء يمكنك القول إن النظام الحكومى يفترض مسبقاً حرية
من يحكمهم. ما الذى يمكن أن يكون عليه هذا الشكل المحدود للحرية؟.

ن.ر N.R

أعتقد أنه يوجد نوعان من الأسئلة هنا: الأول، سؤال تصورى عام؛ الطريقة
التي صيغ بها مفهوم الحكومة تتضمن التأثير على الفعل "Action upon Action"،
إن جاز القول. إنه يتضمن غايات محققة من خلال التأثير على كيانات. الكائنات
البشرية فى هذه الحالة - التى لديها القدرات على الفعل. وإذا تعامل المرء مع
القدرة على الفعل لتكون شكل من الحرية، ناهيك عن أنه إحساس ضئيل نوعاً ما
من الحرية، حينئذ فإن فكرة القدرة على الفعل بالنسبة للأشياء التى مورست عليها
تلك القدرة متضمنة فى حقيقة فكرة ما الذى يحوكم. تلك إحدى الطرق التى تستند
من خلالها الحكومة على فكرة أنك تحكم كيانات يمكنها التصرف. إلا أنه نوع
مختلف من السؤال أن تسأل ما إذا كانت هى نفس الحرية إذا كنت تحكم قطيعك

وأنها هي ذاتها إذا كنت تحكم مجموعة من أطفال المدارس، وهي نفسها كذلك إذا كنت تحكم أسرتك، أو تحكم مواطنين في مجتمع. ارتباطاً بهذا النوع من السؤال، يحتاج المرء أن يسأل: ما هي بالضبط القدرة على الفعل المفترضة سلفاً في حالة طفل المدرسة، في موضوع سياسي، في حالة عضو الأسرة، وهكذا؟. بهذا المعنى فإن الافتراضات المسبقة حول القدرة على الفعل لها وصف محدد للغاية. فما اتفق على تسميته بالحرية اليوم يتضمن معنى واحداً محدداً للقدرة على الفعل. فقد انتهينا إلى فهم الحرية بطرق محددة ثقافياً وتاريخياً، لكنها مع هذا تشكل أفق فكرنا حول الحرية. فالاستقلال الذاتي، تحقيق الذات، فقدان الضبط - كل هذه المصطلحات التي أصبحت مألوفة لدينا للغاية في الخطاب السياسية لفترة الثمانينيات - تحدد على ما يبدو الحدود والموضوع لما نسميه حرية اليوم. وأود أيضاً أن أقدم ملحوظتين بشأن هذا: أولاً، أنا بدأت عملي عن الحرية تحديداً لأن الحرية في تلك المرحلة التاريخية أصبحت ذلك المفهوم السياسي المؤثر والبارز. ففكرت أن المرء بحاجة إلى الكتابة عن هذا المصطلح ليس من خلال مشروع للهدم (إظهار ما كان مكبوتاً، أو غير المنطوق، أو الذي لا يصح ذكره) ولكن من خلال عمل تاريخي لمعرفة الطريقة التي تم من خلالها نحت هذا المعنى المحدد للحرية. ثانياً، رغم صعوبته، أعتقد أنه من الممكن استعادة الأشكال الأخرى للحرية التي لا تأخذ شكل تحقيق الذات، الاستقلال الذاتي، الاختيار، أو توجيه الذات - أشكالاً لا تضع الذات وقدراتها في صميم الصفة الحميمية للحرية. لنأخذ مثلاً مبسطاً، ربما حياة الرهبنة، وهي حياة تعاش في ظل الحد الأقصى من القيود فيما يتعلق بالوقت، المكانة، السلوك.... إلخ، مع هذا فهي حياة ذات حرية هائلة، حرية تمدنا بمجموعة من الإمكانيات تختلف عن أنواع الحرية التي نعتقد أننا ننعم بها اليوم.

ن.ج N.G

أنت تقدم كتابك "قوى الحرية" وكأنه تأصيل للحرية. هل هناك هدف سياسى ضمنى لهذا العمل؟.

ن.ر N.R

كما ألمحت بالفعل فإن الهدف السياسى يتعين عليه أن يكون ذا صلة بالسمه البارزة للغة وأخلاقيات نوع معين من الحرية فى سياسة أواخر القرن العشرين. إلى هذا الحد، الدراسات التى قمت بها فى ذلك الوقت كانت بحثًا عن أصل (أساس) على الطريقة التى أنفيم بها اللفظ. إذا جاز القول، فإنهم يبدءون من مشكلة فى الوقت الحاضر ويتتبعون الظروف التاريخية المحتملة التى أتاحت لتلك المشكلة إمكانية حدوثها وسمتها البارزة. يصوغ البحث عن الأصل (جينولوجيا) Genealogy أدوات تصورية معينة تمكن المرء من فهم أسباب وجود تلك المشكلة فى الحاضر. بالنسبة لى، هذه المشكلة هى مشكلة الحرية. لكن لا يعنى هذا أنى لو كنت بدأت هذا العمل اليوم سوف أبدأ بقضية الحرية - ربما أفضل أن أبدأ بقضية الأخلاق، أو قضية المجتمع المحلى، ومن نقطة البدء هذه، تختلف الخطوط التى يجب على أن أتتبعها. لذلك، للإجابة عن سؤالك، بالفعل إنه هدف سياسى ضمنى شكّل اهتماماتى فى هذا العمل. لم يكن هدفًا سياسيًا بقدر ما هو مشكلة سياسية، مسألة كيف يمكنك أن تجعل قضية الحرية قابلة للتليل، بصفة خاصة كما بدا لى أن هذه القضية للحرية، وطريقة طرحها، أصبحت الأساس المشترك لىس فقط لسياسة اليمين ولكن أيضًا لسياسة اليسار، لقد بدا من المستحيل التحرك سياسيًا وراء مطالب تعظيم الاستقلال الذاتى، الاختيار، الحقوق الفردية، وهكذا. أردت أن أتبع لى نفسى فرصة المحاولة فى التفكير بصورة سياسية خارج هذا النطاق.

ن.ج N.G

استنادًا إلى مسألة الأسلوب (المنهج) هذه، فإن فكرتك للتأصيل تأتي بوضوح من أعمال فوكوه، لكنك أيضًا تدعى أنك تتبع فكرة ديبلوز Deleuz عن المنهجية الإمبريقية (Rose, 1999a: 11-12). ما شكل هذه المنهجية؟ هل هي مماثلة في الشكل والمضمون للتأصيل؟.

ن.ر N.R

لا أفضل الادعاء أنني من أنصار ديبلوز. أعتقد أن علاقتي بديبلوز تشبه قليلاً علاقتي بالنازية. ولا أدعى أيضًا أنني أفهم ديبلوز ولست متأكدًا أن مثل علاقة الاستيعاب هذه ممكنة! من المحتمل أن علاقتي بديبلوز من النوع الأسوأ لأنني أزحف إلى عمله وأسرق مصطلحات قليلة وأهرب، وأستخدمها بأي طريقة تبدو الأكثر فائدة بالنسبة لي. لا شك أن هذه عادة سيئة للغاية.

لكنك سألتني عن الإمبريقية. نحن جميعًا نألف الطرق التي انتقدت من خلالها الإمبريقية كمذهب فلسفي، وبصفة خاصة الانتقاد للادعاء بأن كل المعرفة مشتقة من الأحاسيس والتجربة، أو أنه يكون للقضايا معنى فقط إذا أمكن ربطها بالتجربة أو الإحساس. لكن عندما نتحدث عن الإمبريقية عند ديبلوز فليس هذا مطلقًا ما أعنيه. أعني بدلاً من هذا محاولة إقامة ارتباط دينامي دائم بين الفكر وباعثه Object، ومن ثم الاهتمام بالارتباط بخصوصية المواقف، الحالات، والعناصر. أنا أخذ من ديبلوز هذه الطريقة للتفكير حول علاقة الفكر بالواقع (الإمبريقي) حيث يوجد نوع من التناغم يحدث بين الفكر وباعثه. الباحث لا يمكن استدعاؤه هكذا ببساطة عن طريق الفكر (كما هو متضمن في نسخ معينة من الاتجاه التركيبي Constructionism). ولا يمنع هكذا ببساطة، إنه خارج عن الفكر، أو إنه ينتظر ليكتشف. على أي حال، إنها ليست حالة اتخاذ موقف معرفي

عالمى و عام هنا. لكن البحث عن طرق التفكير فى أحداث خاصة وتفصيلات الممارسات. ما إن يرتبط الفكر بهذه الوقائع البسيطة فإنها تتحول وتصبح أنواعا جديدة وممكنة من العلاقات. بأية حال فأنا كفيلسوف، لكن بطريقتى غير المصقولة والعشوائية نوعا ما، حاولت الكشف عن طريقة للتفكير تصبح المفاهيم من خلالها أكثر فعالية عند تعاملها بطريقة ما مع مجال إمبرييقى، وحيث إن المفاهيم عندما تتعامل مع هذا المجال، تحوله بطريقة معينة وتجعله قابلاً لمزيد من التغيرات، وأخشى أننى فى الوقت الحالى لا أملك فى الواقع لغة منهجية متعمقة أو متقنة لتصف هذه الوضعية التى أحاول الالتزام بها فى بحثى. لكن هذا ما كنت ألمح إليه بفكرة المنهجية الإمبرييقية - أما بالنسبة لعلاقتها بالتأصيل (الجينولوجيا) Genealogy أعتقد أنها جوهر البحث القريبة تماماً لتلك التى ناقشها فوكوه (1977) فى مقالته "النازية، التأصيل، التاريخ": الاهتمام بتفرد الأحداث (دون تلمس بعض الصدق العام من ورائها) مع المثابرة لتراكم القليل من التفاصيل ومتابعة الاختلافات البسيطة بدلاً من اكتشاف التماثل، لذلك فقد تحول الاهتمام إلى الوفرة والتنوع لأحداث متشابهة.

ن.ج N.G

كيف ترتبط هذه الإمبرييقية بفكرتك عن النظام الحكومى. تقول إنهما قريبان فى الروح أو الجوهر. كيف يكون هذا؟.

ن.ر N.R

بالنسبة لى، فإن الأشكال الأكثر إثارة من التحليل هى التى أجريت تحت شعار النظام الحكومى تحمل بالفعل بعض صفات هذا النوع من الروح، الجوهر، أو موقف الإمبرييقية. هذا لأن ما نحاول تحقيقه هو توضيح كيف أنه، فى مجالات

ومواقع معينة، توجد أنواع معينة من علاقات التفكير والفعل، وكيف تمت ممارسات معينة، واجتمعت تقنيات معينة معًا. يحتاج هذا إلى اهتمام دقيق بتفاصيل الأشياء التي تبدو بسيطة، مثل ابتكار مؤشر إحصائي مثل الناتج الإجمالي (GNP)، ابتكار مثل اختبار الذكاء (I.Q)، أو بتطوير أسلوب جمع الأعداد وتراكمها في شكل تعداد (ووضعها بعدئذ في جداول واستخدام هذه الجداول كأساس للحساب أو التنبؤ). تتطلب هذه الدراسات الاهتمام بتفاصيل الطرق التي من خلالها ظهرت هذه الحلول إلى الوجود وجمعت معًا. كل هذه الأساليب يجب ابتكارها أو تجميعها لأن الكثير منها لم يبتكر منذ البداية ولكن تم تجميعه من خلال جزئيات وقطع ضئيلة متناثرة بالفعل في الميدان. يعنى هذا أن الحكومة هي نوع من فن البناء Bricolage. ولكي تعمل تحت شعار الإمبريقية يعنى أن يقبل المرء أن يدرس هذه الأشياء عند هذا النوع من المستوى.

ن.ج N.G

أيضًا، نتحدث مرة أخرى عن روح ديلوز في رسم "خطوط القوة" Lines of Force (Rose, 1999a: 11). ماذا تعنى بهذا؟ وهل تعتقد أن ملازمة خطوط الهروب قد يمكن توضيحه من كتاباتك؟.

ن.ر N.R

تبدو لي فكرة خطوط القوة بالنسبة لي طريقة لتجنب مفردات السلطة (القوة) الفاسدة وغير الثابتة والتي دائمًا ما تؤدي إلى حشد كبير من الارتباطات الثابتة (الإستاتيكية) في أعقابها - مثل فكرة أن السلطة شيء يكتم ويمكن تملكه - مع أنه يمكن للمرء أن يحاول تحاشيها كثيرًا. على ما يبدو أن فكرة ديلوز عن خطوط القوة توفر وسيلة للتفكير في علاقات السلطة بطريقة أكثر حراكًا ودينامية - فيما يتعلق

بالعلاقات، السرعات، الفترات الزمنية، التدفقات والتوجهات. ليس سهلاً أن تفكر بهذه الطريقة، إلا أن تفكير ديلوز حراكياً بصورة يصعب تصديقها، وهذا ما يجعل منه شيئاً لا زلت أتعلم منه. أما بالنسبة لخطوط الانطلاق، حسناً، سوف لا أرغب في وصف خطوط الهروب التي يجعلها عملياً ممكنة. أعتقد أنه أقصى ما أتطلع إليه - وأعلم أن هذه العبارات أصبحت مألوفة الآن - أن هذا العمل يحاول إلقاء الضوء على الظروف والعمليات التي من خلالها أو شكنا على قبول أشياء معينة على أنها صادقة. أحاول أن أفعل هذا بطريقة يستفيد منها، مثلاً الأخصائي الاجتماعي الذي يتعامل مع الأسرة، أخصائي الطب النفسي الذي يتعامل مع مسألة ما إذا كان ينبغي إكراه الشخص أو إعطاؤه عقاقير، أو الاقتصادي المطلوب منه تقديم تنبؤات حول معدل نمو الاقتصاد. لا أرى أن عملي يحاول أن يخبر أيًا من هؤلاء ما يفعله، ولا أنه يحاول كذلك إزعاجهم، لأن إحساسي هو أن أيًا منهم غير مستقر بما فيه الكفاية كما هو. لكن أحاول أن أعطيهم بعض الفهم الذي قد يساعدهم على التفكير في مخرج من موقفهم. إنهم مع هذا مضطرون لإيجاد خطوط للهروب.

ن.ج N.G

مفهوم آخر تناقشه ببعض التفصيل في كتابك "قوى الحرية" إنه "الاجتماعي". كيف لكتابائك عن النظام الحكومي أن تفيد نظرية عن الاجتماعي؟ هل يمكن أن نتحدث كما فعل بودريار (1983) Baudrillard عن وفاة الاجتماعي؟.

ن.ر N.R

أعتقد أننا بحاجة إلى طرح هذا كسؤال، أو بالأحرى، اليوم طرح علينا هذا كسؤال: "هل نرى وفاة الاجتماعي؟" لتوجيه هذا السؤال، علينا أن نتأكد تمامًا بما نعنيه "بالاجتماعي". فالاجتماعي ليس هو نفسه "المجتمع"، وهو ليس "الحياة الاجتماعية"، وهو ليس مثل "العلاقات الاجتماعية". أنا أستخدم مصطلح

"اجتماعي" بنفس طريقة استخدام جاكيه دونزيلوت Jaques Donzelot له في كتابه الرائع "حفظ أمن الأسر" (1980) *The Policing of Families*، كتبه منذ أكثر من عشرين سنة مضت. يطلق "الاجتماعي" على قطاع معين من الواقع الذي بدأ ظهوره إلى الوجود في القرن التاسع عشر، واستمر بطريقة لا يعترها الشك نسبيًا في النصف الثاني من القرن العشرين. بالنسبة لأحد المستويات، يشار إلى الإقليم بظهور - في اللغات الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية ولغات أخرى كثيرة - الكلمة البسيطة "اجتماعي" - بدأ المصطلح يستخدم كمؤهل (كصفة مؤهلة) لكل أنواع الأشياء، بما فيها التأمين الاجتماعي، الحقوق الاجتماعية، الأخصائيون الاجتماعيون وفي الحقيقة لكل ما يشمل مجال تخصص الاجتماع وهو علم الاجتماع. العمل الذي قمت به وآخرون عن النظام الحكومي حاول تحديد الشروط التي بموجبها هذا الاجتماعي - الذي شكل أفق جانب كبير من الفكر الاصلاحى والراديكالى - ظهر إلى حيز الوجود.

مع المخاطرة بأن أكون مملًا، أود التأكيد على أن عمليات عالمية وذات مستوى أدنى نوعًا ما أدت بهذا البعد الاجتماعي للتجربة إلى الوجود قبل أن يتم تنظيره بواسطة منظرين كبار للاجتماعي مثل دوركايم. كان هذا هو عمل الأطباء ومهندسي النظافة الصحية في تحديد أماكن المرض ومحاولة جعلها صحية مرة أخرى، عمل قوى الشرطة هو تحديد مكان الجريمة، وعمل الإصلاحيين الحضريين هو تحديد ظروف الطبقات العاملة في المدن الكبيرة، وهكذا. ما أنتجوه من وثائق، صور، خرائط، ورسوم بيانية، يحدد بواقعية عددًا من الظواهر التي تبدو أنها ليست ببساطة تتعلق بنشاط فردي، لكنها شكلت طبيعة وظروف حياة، حظوظ، مصائر فردية. إنه يوضح وجود قوى كبرى تعمل وتعدت ذلك إلى ما وراء اهتماماتهم الشخصية، وأسرها وبيئاتهم المحلية كأفراد وأنها توحدت معًا. خلال فترة وجيزة، لم تشكل فكرة الاجتماعي الأساس لأسلوب تصوير الوجود الإنساني برمته فقط

ولكن أتاحت أيضا سبلا للتدخل فيه لمعرفة وتصحيح الأسوأ ومضاعفة الأفضل: التأمين الاجتماعي أو سياسة الحقوق الاجتماعية في فرنسا، وهكذا. من ثم، يمكن أن نرى هنا ظهور هذا "الاجتماعي" الذي أصبح يشكل أفق تفكيرنا على الأقل خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين. من ناحية أدى هذا إلى ظهور حتمية سياسية: إنه على الحكومة لكي تكون شرعية أو مؤثرة يجب أن تكون اجتماعية. من ناحية أخرى، وذات صلة بالطبع بما قبله، أدت إلى ظهور حتمية فكرية: إذا كان لهذا الملمح أو ذلك للحياة البشرية أن يفهم، علينا أن نننّب لجوانبه الاجتماعية. يحاول بحثي أن يستنتج كيف نشأت كل هذه المضامين الحاسمة لتلك الكلمة البسيطة "اجتماعي". وربما تكون الحكمة القديمة مناسبة: تطير بومة منيرفا في العتمة (الظلام) فقط، إذا جاز القول، أنه بات ممكناً فقط أن نتعرف على الوصف التاريخي لأفق "الاجتماعي" في الوقت الذي بدأت مكانته لدينا تضحل. كتب دينزيلوت Denzelot كتابه، على سبيل المثال، في توقيت بدأ فيه العديد من المفكرين والسياسيين الاستفسار عن حتمية الاعتقاد بأن الأفراد يتم تشكيلهم وإجبارهم عن طريق المجتمع، وأن الحقوق الفردية يجب إخضاعها للالتزامات الاجتماعية، وأن التأمين ضد المخاطر يكون مضموناً بصورة أفضل من خلال خطط الإمداد الاجتماعية، وهكذا. هذه التحولات كانت ولا تزال متنافسة إلى درجة كبيرة. هذا ما أعنيه بوضع علامة الاستفهام بعد عبارة "وفاة الاجتماعي". لا يزال الناس يشيرون إلى المجتمع، بطبيعة الحال، لم يحوا ببساطة هكذا تلك الإشارة إلى كل القوى والعمليات التي تضم البشر معا فيما وراء فرديتهم وعلاقاتهم الأسرية. لكن المفردات الاجتماعية لتفسير هذه لم يعد لها الاحتكار بعد الآن، فمع مصطلحات مثل "المجتمع المحلي" Community، على سبيل المثال، يعد البديل الأكثر شيوعاً هذه الأيام لفكرة الاجتماعي.

ن.ج N.G

يتوافق مع هذا، قولك إن الاجتماعي ليس أفقاً لا مفر منه لتفكيرنا أو تقييمنا السياسي (Rose, 1999a: 101). ماذا تعنى بهذا؟.

ن.ر N.R

كنت بصدد صياغة هذه الحجة في لحظة تاريخية معينة، عندما فكر العديد من المفكرين التقدميين والناشطين أن الرد السريع اللاذع الوحيد على ظهور أساليب تفكير ما بعد الاجتماعي، المنفردة والمستندة إلى المجتمع المحلي - أنواع التفكير الأكثر ارتباطاً بمارجريت تاتشر Margret Thatcher، رونالد ريجان Ronald Reagan والليبراليين الجدد The Neo-Librals - هو محاولة إعادة ابتكار الاجتماعي. شعرت أنه بعمل هذا فإنهم غالباً يتناسون أن هذا الاجتماعي كان ظاهرة تاريخية حديثة نسبياً. الأكثر أهمية، أنهم نسوا أن العديد من النقاد الراديكاليين اليساريين في الستينيات والسبعينيات اعتقدوا أن دور النقد يتمثل في جذب الانتباه إلى الجوانب المظلمة لهذا الاجتماعي، وجادلوا، على سبيل المثال، أن السياسات الاجتماعية على العموم لم تسفر عن الكثير فيما يتعلق بإعادة توزيع الثروة، وأن البيروقراطية الراحية لدولة الرفاهية غرست التبعية في عملاتها، وأن أدوات الرفاهية قد أوجدت مجموعة متضخمة من الموظفين الذين لم يعدلوا في وظائفهم ورواتبهم، وهكذا دواليك. لقد كنت أحد أولئك الذين يقترحون أنه يجب على المرء ألا يشاق إلى دولة الرفاهية التي كانت في أفول. كنت أيضاً أقترح - أنه مع التسليم بأن الاجتماعي نفسه ظاهرة تاريخية - ربما توجد طرق لابتكار سياسات ما بعد الاجتماعي الراديكالية التي سوف تمحو بعض الجوانب المظلمة من هذا الاجتماعي والتي في نفس الوقت قد تعظم بعض الجوانب المشرقة للممارسات المبنية على الاستقلالية والاختيار.

ن.ج N.G

في ضوء هذا، ماذا تعتقد أن تكون العلاقة بين المجتمع (الكبير) Society والمجتمع المحلي Community؟ هل تعتقد أن المجتمع يفسح الطريق للمجتمع المحلي؟.

ن.ر N.R

حسناً، أعتقد أنه بطرق ما، ولاعتبارات ما، فإن الاجتماعي يفسح الطريق للمجتمع المحلي. أحاول، بطبيعة الحال، أن أتجنب ما تغريني به لتقديم نظرية شاملة للمجتمع وتشخيص للتغير الاجتماعي - إنها ليست بالفكرة التي تستهويني. فأنا لم أقل أن المجتمع يفسح المجال للمجتمع المحلي بمعنى أننا على مشارف نهاية عهد، وبداية عهد آخر. إذ أنني أفترض شيئاً أكثر تحديداً بدرجة قليلة في نفس هذا الاتجاه من التفكير حول من نكون، وكيف يجب أن نحكم (نوجهه)، أو نكون منضبطين ونتحكم في أنفسنا. هذا بالنسبة لأساليبنا في طرح المشكلات ومحاولة إيجاد الحلول لها، بالنسبة لطرقنا في تحديد الأساليب الفنية، التقنيات والأشخاص الذين يعملون من أجل تشكيل وتوجيه السلوك، فإن مصطلح ونطاق "الاجتماعي" يفسح المجال لمصطلح ونطاق المجتمع المحلي. في أوائل القرن العشرين، في زمن سياسات الحقوق الاجتماعية والتأمين الاجتماعي، بدا أنه يجب على الحرية أن تكون اجتماعية وإلا فلن يكون لها وجود أبداً. لكن الآن، وبالنسبة للكثيرين على الأقل، فإن الاجتماعي بمثابة مكان للتقييد. يبدو للكثيرين أنه علينا أن نبحث عن حرية في المجتمع المحلي، و فقط في ذلك المجتمع المحلي يمكن أن نعثر على توليفة من القوى والعلاقات التي تشكل ما نعتقد فيه أنه الحرية. وبينما لم نتكلم عن المواطنة، فأنا أعتقد أن المواطنة أيضاً تتحول. فالرابطة بين المواطنة والاجتماعي التي كانت أساسية لأنظمة رفاهية القرن العشرين، استبدلت برابطة جديدة بين المواطن المستقل ذاتياً ومجتمعه أو مجتمعها المحلي، الذي يعطى بدوره شكلاً أخلاقياً جديداً كلياً للمواطنة.

ن.ج N.G

نقول أيضا إن المجتمع ما زال موجودا ولكن ليس في شكل اجتماعي. قد
يعنى هذا أن الاجتماعي يفسح المجال (الطريق) للسياسي؟.

ن.ر N.R

باستخدام هذه الصياغة - "لا يزال المجتمع قائما لكن ليس في شكل
اجتماعي" - فأنا أحاول أن أتجنب الأسلوب التنبئي Apocalyptic الذي يصرح "لا
يوجد مثل هذا الشيء كالمجتمع". من الواضح، أن من وجهة نظر علماء الاجتماع
الذين يريدون كشف شبكات العلاقات القائمة بين البشر في أوقات وأماكن معينة،
فالمجتمعات لا تزال قائمة كأطر عمل غير محكمة لتحديد موضوع الدراسة، مع
أنه، ربما هنا أيضا يفرض المفهوم الكثير من التوحد نوعا ما على تلك الشبكات.
لكن المجتمع بالطريقة التي تصوره بها علماء اجتماع مثل دوركايم لا يوجد بعد
الآن. تصور علماء الاجتماع وآخرون، لمئة سنة خلت، المجتمعات على أنها
طبيعية في نوعها - منفردة، محكومة بحدود إقليمية (تعرف عادة بالدولة القومية)
- لها ثقافتها الخاصة الموحدة نسبيا، أعرافها، أشكالها الأسرية، أنماطها في
التنشئة، وهكذا. هذه الفكرة للمجتمع من الصعب استمرارها اليوم، تصوريا أو
إمبيريقيا. لكن ليس هذا سؤالك. فأنت تسأل: هل يفسح الاجتماعي المجال للسياسة؟
إذا ألححت لتضعه في هذا النوع من اللغة (الأسلوب)، أفضل القول إن الاجتماعي
يفسح المجال للأخلاقي Ethical. إن جاز القول، فهي تساؤلات كانت تطرح في
السابق على أنها مشكلات اجتماعية - هل من الممكن أن تتعاطى مخدرات؟ كيف
يجب أن تتعامل مع مشكلات شبابنا؟ كيف يمكن لنا أن نفهم اندثار المدن الداخلية؟
كيف سنسترجع الروح الأمريكية من جديد (لنستخدم أسلوب القائمين على المحليات
الأمريكية) - يتم تصورها الآن كتساؤلات أخلاقية، على سبيل المثال، كيف نعيد

بناء الأساس الأخلاقي لطريقة حياتنا؟ كيف نوظف مجموعة من العلاقات الأخلاقية التي سوف يلتزم بها الناس وسوف توجه سلوكهم، وهكذا؟.

ن.ج N.G

يبدو لي، على الرغم من هذا، أنه يوجد في النظرية الاجتماعية المعاصرة محاولة واسعة النطاق لإعادة توليد أو تنشيط أفكار للاجتماعي من خلال السياسي. على سبيل المثال، يتحدث أولريش بيك (1997) عن إعادة ابتكار السياسي، زيجمونت باومان (1999) في "بحثاً عن السياسة"، بينما يضع أنتوني جيدنز الأساس للطريق الثالث. أنت نفسك تتحدث عن "إعادة تأطير السياسي". هل يعني هذا أنك تتخذ موقفاً مفاده أنه لا يوجد طريق غير السياسي؟ وإذا كانت هذه هي الحال، هل تحذو حذو بيك، وباومان، وجيدنز في محاولة لتجديد شباب Rejuvenate الاجتماعي من خلال السياسي أو حتى الأخلاقي؟.

ن.ر N.R

هذا سؤال جسيم. فأنا لست متأكداً أنه سوف تكون لي رغبة في تجديد شباب الاجتماعي. على الأقل سوف أتساءل لماذا أرغب في فعل هذا؟. لكن لا أعتقد أنه لا يوجد ما هو خارج السياسة. فالصعوبة هي أن كل هذه الكلمات - الاجتماعي، السياسي - مصطلحات بلاغية إلى حد ما، ليس لها دلالة ثابتة. على سبيل المثال، بتحديد شيء ما على أنه سياسي أنت تحاول تحديد ذلك الجانب من الكيان كشيء قادر على المقاومة والتحول. فعندما يقول أنصار الحركة النسائية إن الشخص يكون سياسياً فإنهم يقصدون أنه يتحتم أن نفكر في قضايا - مثل: من فعل ماذا لمن في غرفة النوم؟، من يشتري أوراق التواليت؟، من ينظف الحمام؟ - على أنها

مرتبطة بتوزيع السلطة وأن لها أنواعاً هامة من النتائج التي يمكن أن تكون موضوعاً للنزاع. إلى هذا الحد، أعتقد أنه من الممكن دائماً تحديد أى جانب من الوجود على أنه سياسى إذا كانت هناك رغبة لجعله موضوعاً للنزاع الشرعى. وهذا ما يجعلنى منزحاً من استخدام لفظة "السياسى". لتسمية شىء ما بأنه "سياسى"، يبدو لى، تصرفاً أدائياً: لأنه يحاول إقحام شىء ما إلى مجال النزاع (الخلاف)، تماماً كما تسمى سؤالاً ما "فنياً" أنه محاولة لإبعاده عن مجال النزاع.

طريقتى فى عرض هذا التساؤل الجسيم الذى تطرحه أن تقول، إذن، لن يكون هناك حد نهائى للسياسة. إنه ليس سؤالاً حول استخدام السياسة لتجديد شباب الاجتماعى لكنه سؤال نظرحه على أنفسنا من الأنواع الجديدة من القضايا والمشكلات التى نريد أن نجعلها موضوعاً للنزاع. ربما نريد أن نأخذ بعض الموضوعات التى لم تعد بعد مثاراً للنزاع ونجعلها موضوعات للنزاع. وليحدث هذا نحن نجعل منها موضوعات سياسية. لكن من هو "نحن"؟ من الذى يجعلها هكذا؟ لم أعد أعتقد أن دور المفكر أن يجعل شيئاً ما سياسياً. فالنموذج القديم حيث كان المفكر فيه يكشف الملامح الدفينة، علاقات القوة المكبوتة يبدو لى أنه أصبح محدود الاستخدام. أعتقد أنه علينا أن نبدأ من الحقيقة الواضحة أن الناس أنفسهم فى ظل كل أنواع الظروف سواء كانوا أطباء نفسيين، أو نساء مسلمات، يجعلون الأشياء عرضة للنزاع. من ثم فإنه إلى حد ما يذهب المفكر إلى حيث توجد هذه التساؤلات ويرى ما الذى يمكن هو أو هى أن يقدم من مساعدة.

ن.ج. N.G

استاذنا الى هذا، هل تقول إنه من الخطأ محاولة توليد الاجتماعى من خلال المجتمع المحلى؟ فى الجزء الخاص باستنتاجاتك لبحثك بعنوان "استتباط فى

السياسة" (Rose, 1999b) يبدو أنك ترفض روح - السياسة" للطريق الثالث من أجل كلمة بديلة تؤكد على الطبيعة البنائية والنظامية للفقر، الاستغلال، الانحطاط، انعدام القوة قومياً ودولياً.

ن.ر. N.R

نعم، أرى ذلك خطأ أن تحاول توليد الاجتماعي من خلال المجتمع المحلي لأن كلاً من المصطلحين "المجتمع المحلي" و"سياسة المجتمع المحلي" بيدوان بالنسبة لي، وتماماً على غرار ما تقول، مؤولين بدرجة مفرطة. إنه ليس لأن المجتمعات المحلية لا توجد فحسب لكن لأن نوعية الأخلاقيات المتضمنة في اللغة المعاصرة للمجتمع المحلي، والتي غالباً ما تبدو نوعاً من المسيحية المدنية، عقيدة مدنية ليست بالشئ الذي يجتذبي أخلاقياً. لكن الحقيقة أنه ليس مهماً عدم شعوري بالانجذاب إليها. تنشب الحوارات السياسية حول فكرة المجتمع المحلي، وبطبيعة الحال يمكن لفكرة المجتمع المحلي أن تنقلب على نفسها، تتحول وتستخدم في كل أنواع الأساليب الراديكالية، إنها ليست أحادية المعنى Univocal. إن ما قصدته في الحقيقة في "قوى الحرية" كان بالفعل هدفاً محدداً نوعاً ما كان لإعلان أن بعض المشكلات التي أثرت واستنتجت بخصوص المجتمع المحلي: الديمقراطية الاجتماعية، الطريق الثالث والسياسة الديمقراطية والجمهورية لأمريكا تحتاج بالفعل للتفكير بشأنها بصورة مختلفة. على سبيل المثال، فكرة أن يتعامل المرء مع الفقر وتفاوتات الدخل من خلال تشجيع الناس على البحث عن الوظائف ومن خلال آليات السوق و عقود التشغيل تبدو لي ساذجة بصورة مذهلة في ضوء كل شئ يعرفه المرء عن الطرق التي تعمل من خلالها الأسواق، وعلاقات السوق والتعاقد. وفكرة أن هذه الأنواع من الإستراتيجيات يجب أن تستخدم في بعض القطاعات المحدودة للغرب، وأنه يجب إعادة تنشيط أسواقنا في هذه القطاعات تبدو لي أنها

بمثابة خداع (تغزير) لحماقة متعمدة لأنواع الاستغلال الأعظم لعمال الدول والأنظمة الأخرى، الذين ليس لهم سبيل لتلك الأنواع من الظروف - الاستغلال لذلك الذى تعتمد عليه أسواق العرب بصورة أساسية. هذه بطبيعة الحال، القضايا التى كثيراً جداً ما تطرحها الحركات المضادة للعولمة على المجال السياسى. قد لا أوافق على كل التحليلات المستخدمة لخدمة مناهضة العولمة، إلا أن هذه الحركات قد نجحت بمواجهة الخيال السياسى للغرب مع ذلك التى ترغب فى أن تدبر إليه ظهرها لتستبعده أو تتجاهله وهذا بلا شك يعد تصرفاً سياسياً لا يمكن تصديقه.

ن.ج N.G

فى مقدمة كتابك "قوى الحرية" تقترح أن الطرق التقليدية لتحليل السياسة والقوة فى طريقها الآن لتصبح مهملة. هذا، تحديداً، لأن هذه المداخل تميل إلى تحليل علاقات القوة على مستوى الدولة القومية. قيل، مع هذا، إن "العولمة" ليست مصطلحاً تستخدمه غالباً كمفهوم سوسولوجى. ما سبب هذا؟.

ن.ر N.R

حقاً أنا لا أستخدِم مصطلح "العولمة". لأنه مصطلح يبدو جديراً بالتحليل وليس الاستخدام. ما العمل الذى يؤديه هذا المصطلح؟. العديد من المحللين الذين أحترمهم قد أشاروا إلى حدود الادعاءات الشديدة عن العولمة: مثابرة الاقتصاديات المحلية والقومية، حقيقة أن التجارة كانت بطرق عديدة أكثر تدويلاً فى بداية القرن العشرين منها الآن، حقيقة أنه لا تزال هناك حدود قومية منيعة للغاية، الحدود اللغوية القومية وقيود حراك الأفراد والعمالة فى مقابل مثلثها لرأس المال. من ثم فقد اكتسب المصطلح وضعية حقيقية وهى تمثل إشكالية نوعاً ما.. لكن هناك سبباً

آخر مثيراً للقلق بشأن مصطلح "العولمة". إنها أصبحت مصطلحاً مؤثراً في بعض الحوارات السياسية والاقتصادية. حقيقة "أنا نعيش عصر العولمة" يستخدم للجدل من خلاله، للتبرير، للتفسير، للتخطيط الإستراتيجي لكل شيء من مجرد تسويق الكوكاكولا حتى ما يجب أن نفعله بشأن الإنترنت. وهذا سبب عدم استخدامي لمصطلح العولمة، لكنني أعتقد أنها حاسمة بشأن نوعية التساؤلات التي نتناولها اليوم حتى تستكشف في سياق عبر قومي. أنا أعني جيداً أن النقد المشترك لبعض أعمال فوكوه وأتباعه أنهم أقاموا تعميمات كبيرة من دراسات لقطاع صغير لشمال غرب أوروبا في فترة تاريخية محدودة. مؤخراً، كنت أقرأ بحثاً استخدم مفاهيم النظام الحكومي لاختيار ظواهر على قدر من التنوع مثل "تحديث" الذاتية اليابانية في فترة الميجي Miiji، "سياسة الطفل الواحد" للصين، الاستعمار الياباني لتايوان في أوائل القرن العشرين، ودور القوة العسكرية في الحكومة الاستعمارية للهند. كشفت هذه الدراسات عن أصول هذه الظواهر التاريخية التفصيلية مع المعارف، التبريرات، والتقنيات المستخدمة لحكم الشعوب في أوروبا وأمريكا الشمالية. هذه هي أنواع الدراسات دقيقة التفاصيل بصورة مملّة التي تستهويني. لا تخرج بادعاءات حول العمليات الاجتماعية العالمية، لكن في المقابل تمنع في الحركة وحراك الأفكار من مكان إلى آخر، حراك رأس المال، حراك الناس، حراك الإستراتيجيات والسياسة، ومع كل حالة يحدث فيها هذا من خلال تتبع شبكات معينة. هذا ما يستهويني بدلاً من محاولة وضع هذه الأشياء منذ البداية من منظور العالم والعولمة، مع أنه، ربما لا تحتاج لأن تكون هذا أو ذلك.

ن.ج. N.G

سوف أنتهي بالعودة إلى سؤالي الأخير. تقول في بداية "قوى الحرية" (Rose, 1999a: 1) إن الكثير من الطرق التقليدية لتحليل السياسة والقوة مهملة

الآن، ليس أقلها أنه بسبب دخولنا القرن الواحد والعشرين تغيرت جوانب أساسية من "السياسى". نظرًا لهذا، والتحدث كعالم اجتماع، هل تعتقد أنه ليس فقط الفكر السياسى ولكن الاجتماعى أيضًا بحاجة إلى إعادة "تأطير" Reframed (توافقًا مع العنوان الفرعى لـ "قوى الحرية")؟.

ن.ر. N.R

الإجابة المختصرة هي "نعم". إلا أنه سيكون من الغطسة القول بأن الفكر الاجتماعى بحاجة إلى إعادة تأطير، لأن الفكر الاجتماعى يُوَطر نفسه بالفعل. فالأعمال التى تحدثنا عنها تحت عنوان العولمة (والتي لدى بالتأكيد انتقادات محددة لها) عند مستوى آخر، تحاول أن تُوطر ذاتها بنفس الطريقة تمامًا. إنها تحاول أن تتحرك بعيدًا عن المفاهيم الأساسية المنظمة للنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، بما فى ذلك أفكار عن الدولة، المجتمع، مجال تكاملى للثقافة، مجتمع قومى، مؤسسات محاطة بطريقة ما على المستوى القومى. ومحاولة التحرك بعيدًا عن ذلك النوع من التحليل تنازله إلى مكان آخر كان لوضع هذه الدول المتفردة والمحاطة بحدود فى إطار عمل مقارن. هذا النوع من الفكر الذى كنت تتحدث عنه - سواء كان تفكيرًا حول "نهاية المجتمع"، "علم اجتماع ما بعد المجتمع"، "العولمة" أو "مجتمع المخاطرة" - يحاول أن يجد طريقة لإعادة تأطير هذا الفكر الذى اعتيد تسميته "اجتماعيًا". لا أدري ما إذا كنا يجب أن نسميه "اجتماعيًا" بعد الآن. لكننى لا زلت أميل إلى مصطلح "علم الاجتماع" إذا كان للمرء أن يضع "الاجتماعى" فى أقواس، لأن علم الاجتماع عند أفضل حالاته، يبدو أنه دائمًا ما يحدد مكانًا للإبداع، للتفكير فى هذه الأنواع من الأشياء. لسوء الحظ أن هذا الإبداع تم ضبطه ومن ثم إخضاعه واستئناسه خلال العقود الوسطى للقرن العشرين، لكنه ربما يصبح متوحشًا، جامحًا، ومبدعًا بصورة متزايدة. يمكننا على الأقل أن نأمل فى هذا.

REFERENCES

- Althusser, L. (1977) *Lenin and Philosophy*. London: New Left Books.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).
- Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics*. Cambridge: Polity.
- Donzelot, J. (1980) *The Policing of Families*. London: Hutchinson.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1977) 'Nietzsche, Genealogy, History', in D. F. Bouchard (ed.) *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Giddens, A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity.
- Rose, N. (1985) *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England, 1869-1939*. London: Routledge.
- Rose, N. (1999a) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999b) 'Inventiveness in Politics', *Economy and Society*, Vol. 28, No. 3, pp. 467-93.

الفصل العاشر
فرانسوا فيرجيه
تحديات ما بعد الاستعمار

لقد تكلمت عن العلاقة التاريخية الحميمية التي قامت وربما لا تزال أيضاً قائمة، في فرنسا، بين النظام الجمهوري والاستعمار (Vergés, 1990: 90). جزء أساسي من مناقشتك أنه عقب قضاء فرنسا رسمياً على العبودية في ١٨٤٨ "أصبح العبيد مواطنين لكنهم ظلوا مستعمرين" (التأكيد من الأصل, Vergés, 2002a: 335). هذه الفكرة للمواطنة المستعمرة (انظر أيضاً, Vergés, 1999a, 2002b) ملفتة للانتباه وتحديداً عند التفكير فيها من حيث علاقتها بالاجتماعي. أولاً، تظهر أن الحقوق السياسية والتي (أو ما أسماه روسو Rousseau العقد الاجتماعي) أسس عليها الاجتماعي كانت خاصة بدلاً من كونها عالمية (حصرية بدلاً من شاملة): فالذات المستعمرة لم تكن "مواطناً خالصاً أبداً، ليس فرنسياً تاماً" (2002a: 355). ثانياً، تقترح، أو بصورة أكثر عمومية، أن الحداثة الأوروبية لا يمكن فهمها خارج البحث عن الإمبراطورية، وأن الاجتماعي كخطاب Discourse وأسلوب للتنظيم السياسي، شكل منذ البداية عن طريق العلاقة بين المستعمر والمستعمر. هل توافق على هذا؟. وإذا كان كذلك، تعتقد أنه ما مدى ضرورة إعادة التفكير في الأفكار الكلاسيكية للاجتماعي، أو النظرية الاجتماعية بصورة أكثر عمومية فيما يتعلق بالتحديات التي قدمتها مختلف تأريخات ما بعد الاستعمار؟

ف.ف F.V

لقد أكدت في الحقيقة على العلاقة الحميمية بين النظام الجمهوري الفرنسي والاستعمار. لدينا بالتأكيد بحث تاريخي في هذه العلاقة إلا أن فلاسفة السياسة قد ظلوا، للجزء الأكبر من الموضوع، غير مباليين به. لماذا

الوضع كذلك؟ أعتقد لأن الاستعمار حتى الآن لم يعتبر مسألة سياسية تمامًا، وبالتأكيد ليس مسألة سياسية. لقد تمت مناقشة العنصرية والتمركز حول أوروبا Eurocentrism من جانب فلاسفة التنوير حيث تم تقييم دفاعهم أو هجومهم على نظام العبودية Slavery، الاستفهام عن دعمهم للاستعمار، إلا أنه يوجد اتجاه إلى استبعاد هذه الأحداث لحدوثها قبل زماننا، من ثم فإنها تستحق أن يفرد لها فصل ولكن لا تصبح بالتأكيد قضية أساسية. بطبيعة الحال، هناك أعمال مفكرى ما بعد الاستعمار، ويحضرنى أسماء: أخيل مبمبييه Achille Mbembe، ديبيش شاكرفورتى Dipesh Chakravorty، غايتري سبيفاك Gayatri Spivak، أرجون أبادوراى Arjun Appadurai، أنتونى أيباه Antony Appiah، إدوارد سعيد Edward Said، وكوان سينج شين Kuan-Hsing Chen. حيث غيرت كتاباتهم الطريقة التى تناقش بها الحياة، الموت، الرغبة، السعادة، والهوية. مع هذا، فإن الصلة بين النظام الجمهورى الفرنسى كصلة سياسية وليست ببساطة مجرد صلة تاريخية قد تم الكشف عنها تمامًا، وتحديدًا الآن حيث عاد النظام الجمهورى القضية الأساسية للجدل السياسى (الجمهور يستثار عند مناقشة العنصرية، المواطنة، تكافل المهاجرين، الحدود، التعددية الثقافية، والقيم) وأيضًا لأن مظاهر النظام الجمهورى الاستعمارى، مثل "رسالة التمدين" والتدخل المبرر فى الدول ذات السيادة عادت تتناوبنا. الاستعمار - العبودية المنقولة، سياسة القوة، حالة الاستثناء - غالبًا ما تنتقص عند مناقشة الحقوق، المواطنة، التحرر، والحرية (قضايا أساسية بالنسبة للغرب). يعد الاستعمار حقبة تاريخية يجب ألا يسمح لها بتشويه الإحساس الأوروبى بتفوقه (استعلائه). إنه يجب على أوروبا أن تقدم بعض التعويضات Amends، يليها بعض الاعتذارات، لكن يجب أن نتوقف عن مساعلة مجموعة المبادئ ككل. لقد بانّت السيادة الاستعمارية لأوروبا موضوعًا يستوجب النسيان العميق. يجب النظر إلى هذا النسيان

على أنه عرض Symptom: إنه أمر حيوى، على سبيل المثال، لوضع تاريخ العبودية خارج القصة الرسمية للحدث. يجب أن تنتسب العبودية لحقبة ما قبل الحديث، قبل التتوير. ومع هذا، أعتقد أننا بعيدون عن استنفاذ الحوار حول السيادة الاستعمارية والحدث، الرعب والسيادة الاستعمارية الأوروبية، والتميز العنصرى فى مجال العمل، والسيادة الاستعمارية الأوروبية. نحن بحاجة إلى مواصلة العمل الذى بدأه فرانز فانون Frantz Fanon، أيمى سيزير Aime Cesaire، سى.ل. آر، جيمس James، وآخرون الذين تطلعوا إلى إعادة تصور التاريخ الأوروبى عن طريق التخلص من بقايا علم السلالات الأوروبى والاعتراف بدوره الأسمى فى الحكومة الحديثة والسلطة. وكما كتب بول جيلورى Paul Gilroy "يجب علينا أن نكافح.... لنحتفظ بالجروح دون التئام لفترة أطول قليلاً" (Gilroy, 2003: 57).

الاعتذارات عن أخطاء فلاسفة التتوير هى كل ما تبقى لمرحلة الطفولة المدرسية. كانت المعرفة شحيحة، الكل كان عنصرياً ومناصرًا للعبودية، إنه من السهل أن نحكم بالرجوع إلى الماضى. محاوره أخرى تتمركز عادة حول التهديد: إذا ما سألنا فلاسفة الغرب لاجتياز الاختبار الذى وضعه مفكرو ما بعد الاستعمار لن يمر أحد دون أن يمس، وسوف يتم رفض التراث الفلسفى بالكامل، ومن ثم يستريح كل من يرفض ادعاءاته، وتسحق وطأة التاريخ كل من هم ضحايا لأنهم لن يجدوا بعد الآن فى الفلسفة الغربية التقليد المضاد (المقابل) للتححر، الحرية والمساواة. هل هذا ما نريده؟ ليست الدراسة بالتأكيد كل ما يتعلق بالدرجات الجيدة والرديئة ولكن تذكير المفكرين المعاصرين بالرقعة العمياء فى التاريخ الغربى حتى يمكن فتح مجال الحوار بعراقة: نقبل ونرفض جزءاً من الميراث، لنفسرها، لننقلها، أفكر الآن فى ملاحظات دريدا Derrida عن العراقة، التراث: إنها تتضمن إيماءة اختيار،

إعادة تفسير لعل الأشياء أو القصص الجديدة قد تظهر. وفيما يتعلق بالاستعمار: كيف لنا أن نحكم على الجرائم (من سوف يحكم، وبأى قوانين؟) وكيف يمكن تحاشي شرارك المناداة بالتعديل Revisionism؟

يبقى في فرنسا، اهتمام ضئيل بالاستعمار من جانب المؤرخين والفلاسفة. حيث يسود خطابان بشأن الميل إلى الاستعمار Colonialism: خطاب السخط، الشجب، والندم من ناحية، وخطاب التعديل. السخط، الشجب، والندم - كشف جرائم الاستعمار وإيداء السخط نحوها، شجبها، ومطالبة الدولة بإيداء الندم - يمثل إيماءة ضرورية. إظهار عدم الرضا يعد عاطفة لها احترامها. إنه الإحساس بالغضب الذي استثاره تصرف أهان فكرتى عن العدالة وأخلاقياتى Ethics: حيث لا أستطيع أن أظل سليماً. يجب أن أتدخل! يجب أن أفعل شيئاً. إنه غالباً ما يثير الفضول: كيف ولماذا يمكن أن يحدث هذا؟. الدافع للتصرف عقب تحرك لإظهار السخط يعد عاطفة سياسية لكن عندما يصبح السخط "احترافاً"، عندما يكفل قناعتى بأننى على صواب، فإنه يؤدي إلى الصواب، إلى وضعية أمنة "أنا دائماً فى الأمان"، أنا لست بحاجة للنظر أبعد، إلى تعقيد المواقف. غالباً ما يتبنى تراث الاستعمارية أسلوباً، ونغمة ومفردات الشجب مما يعزز الخلط بين الشجب والتحليل. يحتاج سرد الجرائم الاستعمارية إلى الاستمرار لكن ما الذى نستفيد منه فى الواقع؟. إن المستعمرين كانوا وحشيين وتجاوزوا المبادئ التى ادعت أوروبا أنها تحدد معالم هويتها؟. يمثل هذا الخطوة الأولى، نهاية الخداع (الوهم)، لكنه يميل إلى الاحتفاظ بالحوار داخل إطار عمل قضائى: ضحايا ومعذبين، قضايا ومحامين، شهود ومدعىين. قد يمثل القضاء خطوة نحو تحطيم الماضى، لتحسين التاريخ، لسماع أصوات الضحايا ومعاقبة المذنب،

لكن لا يمكن أن يشمل الحيز المكاني الذي شغلته الصراعات السياسية بالكامل. إن الحاجة لإبداء الأسف، الندم بواسطة الدولة ومؤسساتها (الجيش، الشرطة، الإدارة) من اختصاص سياسة التعويض والعفو التي هي بمثابة مجال جديد للسياسة والقانون. يجب على الدولة الديمقراطية أن تتحدث وتتصرف ضد الجرائم التي ارتكبت باسمها لتثبت نيتها لحماية واحترام الحقوق الأساسية للإنسان. يحاول التعبير العام عن الأسف لتلبية الحاجة إلى العدل، معاقبة الأفعال العنيفة، المهلكة التي لم تكن جرائم عندما ارتكبت، أو نفذتها حكومات ارتأتها شرعية (ديكتاتوريات، حكومات شمولية). إنها تتعلق بطلب تهيئة مكان في الذاكرة الجمعية للضحايا المجهولين، لمن اختفوا، لمن ماتوا بلا قبور. مرة أخرى، يعد هذا تطورًا هامًا في تحويل المجال العام نحو الديمقراطية Democratization. مع هذا، فإنه من المهم أن نتنبه أي "جرائم" (حيثما انصب الاهتمام على الاستعمار) ينظم بشأنها الحوار حول إبداء الأسف؟. ففي فرنسا، كان بسبب التعذيب الذي حدث في الجزائر. يمثل شجب التعذيب أثناء الحرب الجزائرية بالتأكيد مرحلة ضرورية لكنه أيضًا يخفي حقيقة أن التعذيب كان أساس الاستعمار في الجزائر. يمثل التعذيب أثناء حرب الاستقلال الجزائرية قمة وضوح تاريخ معقد وطويل من الإفساد، العنف والوحشية. التركيز على تلك المرحلة يعفى الجمهور الفرنسي من مسؤولية في استعمار الجزائر واشتراكه في إنكار حقوق ملايين الجزائريين، تحويل مسؤولية العنف إلى جماعة صغيرة من المرتدين المسلحين. كان الاستعمار، دائمًا حالة من الاستثناء معيارًا (عرفًا) للنظام الجمهوري الفرنسي. يعد الخطاب الثاني السائد في فرنسا خطابًا تعديليًا Revisionsit. حيث قدم الحوار تحت عنوانين: كم عدد الكبارى، المستشفيات، المدارس التي بنيت خلال فترة الاستعمار، وكم عددها بعد ذلك؟ (يتجه البيان الحسابي

بشدة نحو الحقبة الاستعمارية)، أو ثانيًا، ما النظام الذى يمكن القول إنه ينتهك حقوق الإنسان بصورة أكثر علانية؟ (يميل بيان الإرسالية القويمة صوب الحقبة الاستعمارية). المفكرون المؤثرون من جيل عام ١٩٦٨ (كما يسمون أنفسهم) كانوا فاعلين للغاية فى تنقيحهم للاستعمار. لقد قرر دعاة الإصلاح (التعديل) أن دفاعهم عن المُستعمر المبنى على عدم حصافتهم السابقة أو فلسفاتهم الجديدة كانت عرضًا (مظهرًا) لصبيانيتهم التى هم بحاجة الآن إلى شجبتها وإنكارها محذرين الأجيال الأحدث من داء مماثل. عندما اكتشفوا معتقات وجرائم النظام الشيوعى الشمولى استبدل أنصار الإصلاح المقابلة بين الاستعمار ونقيض الاستعمار بالمقابلة بين النظام الشمولى Totalitarianism والديموقراطية. أصبح الأخير المنطقة المحددة التى سوف يجب أن تبتكر النموذج الديموقراطى. لقد أثبت المستعمرون عدم قدرتهم على اعتناق المثل الديموقراطية وتحتاج أوروبا لمن يحميها ضد الاستياء Resentment، الحقد، والدوافع المدمرة. وكما أوصى باسكال بروكنز Pascal Brucknes بأن تنبذ أوروبا تشنج الرجل الأبيض وتتخلص من عبء الترتيب الاستعمارى. بينما ادعى ألكسندر أدلر Alexander Adler أننا يجب أن نعتدل مع الاستعمار ونعترف بعظمته Grandeur (٢٤ أبريل ١٩٩٧). كما أعلن جين - بيير لى دانتيك Jean-Pierre Le Dantec (المدير السابق لقضية الشعب): "نحن اخترعنا العالم الثالث". أتبع القادة الاشتراكيون هذا بقولهم: "لنتوقف عن الإحساس بالخجل!، ونصر على حقيقة أنه بدون الجمهورية ما كان للمستعمرين أن يكتسبوا أدوات تحريرهم". لقد كان تدريبيًا فى التجرد من التسييس والتأريخ، فى إعادة تشكيل المجال السياسى، ونقله من السلطة إلى الأخلاق Morals كفكرة أساسية للسياسة، أن يقيم المعتقل Gulag فى مقابل الاستزراع Plantation، مقابلة عديمة القيمة وبلهاء. إنه يحدث تفرقًا وقتياً

بين شرور حقبة ما قبل الحديث (العبودية، الاستعمار) وشرور الحداثة (النظام الشمولي، والإبادة الجماعية). هذا الفصل بين عبودية ما قبل الحديث والأشكال الحديثة للعنف تحجب تحليل سياسات النهب (السلب) وتسترجع تفوق أوروبا. يستحق تحليل الاستعمار أكثر من هذا. إنه ليس لأن الاستعمار أساسى لفهم الأشكال الحالية للا مساواة، العنصرية، التمييز والاقتصاد القائم على السلب *Predatory*، لكنه ساهم فى الخيال الأوروبى، وشكل فكرته عن السيادة، المواطن، الشعب (الأمة). فى فرنسا يكون من الغباء أن توافق على أن الاستعمار الجمهورى قد اختفى يوماً واحداً فى عام ١٩٦٢ بنهاية الحرب فى الجزائر، إنه من الصعب تحديد وتقييد الشكل المهجن للاستعمار المهجن لأنه يشير إلى رؤيتين وممارستين متعارضتين بوضوح. فالجمهورية الفرنسية هى منطقة الشعب المهيمن (المسيطر). سكانها مواطنون. المستعمرة هى منطقة حالة الاستثناء وسياسة القوة، سكانها تابعون. بصورة منطقية، فإن وجود الجمهورية يعنى استبعاد وجود المستعمرة. ومع هذا، فى فرنسا، كانت الجمهورية شرطاً للمستعمرة. لا يمكن أن يوجد تحليل للجمهورية، للمواطن، لمنطقة الوطنى، الذى لا يشتمل على المرحلة الاستعمارية. يجادل إيتين باليبار *Etienne Balibar* فى "أوروبا، أمريكا، الحرب" (Balibar, 2003): إن تحليل الهمجية والعنف يجب أن يتم مع تحليل دورته (دورانه) بين الأقاليم المستعمرة وعاصمتها. إنه يذكرنا بأن التحليل باق لم ينته. يجب على أوروبا تنقيح سرد العنف (التقسيم الوهمى بين الشمال والجنوب، تخيل أن العنف فى المستعمرة لا يؤثر فى الشمال) وتعلم درس التغيير *Alterity*. هذا ما حاولت القيام به. فى كتاب حديث، مع باسكال بلانشارد *Pascal Blanchard* ونيكولاس بانسيل *Nicolas Bancel* & *Bancel* (2003). أعود إلى شكل الجمهورية الاستعمارية وأبحث

عن الأساليب التي نظمت بها الفكر السياسي الفرنسي. لماذا أُستبعد المستعمر من العقد الاجتماعي؟ من الحرية؟ لماذا لم تكن الحقوق الطبيعية غير طبيعية في المستعمرة؟ لماذا كما تأمل حنا آرندت Hannah Arendt (1973: 185)، أصبحت السلالة Race أساس الأمة؟ يعد آرندت أحد الفلاسفة القلائل الذين تناولوا مسألة العلاقة بين أوروبا (كمهد للمدنية والديموقراطية) والاستعمار بجدية. حيث لاحظت أن السكان الأصليين كانوا كائنات بشرية طبيعية تنقصهم الشخصية الإنسانية، الواقع الإنساني بصفة خاصة، لذلك عندما قام الأوروبيون بذبحهم لم يدركوا إلى حد ما أنهم قد ارتكبوا جريمة قتل (Arndt. 1973: 192). قام الأوروبيون في المستعمرة، بتقيح استخدامهم للعنصرية والبيروقراطية، العنف المدمر، الذي شاهدوه في أوروبا مؤخرًا.

ن.ج. N.G

في كتابك "وحوش وثوريون" Monsters & Revolutionaries تدرك تاريخ المستعمرة الفرنسية وفقًا لمنطق (مارسيل موس Marscel Mauss) تبادل - هبات Gift-exchange. بهذا الفهم، فإن الهبة من المُستعمر إلى المُستعمر (والعكس بالعكس) لا يمكن استردادها: فالمُستعمرون يعاملون على أنهم مستقبلون Receivers وغير معترف بهم على أنهم متساوون، ومن ثم فإن هبتهم في المقابل لا تشبع حاجة المركز Metropole أبدًا (7 1999b). وفقًا لوجهة نظر موس Mauss، فإن شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية تبرز خلال تبادل الهبات. إلا أنه في سياق عملية الاستعمار ماذا يعني هذا؟ هل تبرز مجموعة نوعية مختلفة تمامًا من العلاقات الاجتماعية في حالات حيث يكون أحد أو كلتا المجموعتين (رمزيًا أو واقعيًا) مدينًا دائمًا للآخر؟.

أنا لم أفهم إشكالية الدين الاستعماري من منظور العلاقات الاقتصادية المتبادلة. لقد كنت، بطبيعة الحال، أبحث في العبودية وإزالتها والاستعمار في الإمبراطورية الفرنسية. فالاستعمار كنظام للذين، ينشئ مجموعة من العلاقات الاجتماعية. من المهم أن تلاحظ إلى أي مدى قد استخدمت فكرة "السخاء" Generosity في الخطاب الاستعماري الفرنسي. كان الاستعمار تعبيراً عن السخاء الفرنسي: إن لفرنسا واجباً، رسالة، "رسالة تمدين". إنها تغزو قلوب المستعمرين وتجلب الضوء لعالم من الظلام. كانت الإمبراطورية تعبيراً عن العالمي، الذي أصبح من خلال الثورة الفرنسية، مرتبطاً بمبادئ وأهداف الجمهورية. كان المُستعمرون مدينين لفرنسا التي لم تتردد أبداً في جلب علمها، تقنياتها، تربيتهما إلى الأقاليم المختلفة.

تسلمت أوروبا من روما رسالة نشر المسيحية في العالم. لأنها سوف تنقذ العالم من الشر، وتعيد نور الإله وحبه السماح إلى المستعبدين من البشر بالأرواح الملحدة والمعبودات المؤلمة. وقد فرض علمنة الرسالة المسيحية من خلال النظام الجمهوري الفرنسي مذهباً مماثلاً للإنقاذ. لا تحول فرنسا الشعوب المُستعمرة إلى الرب ولكن إلى مثاليات التنوير، للنموذج الجمهوري الذي يجلب الإنقاذ للعالم. حيث سيتم إنقاذ الشعوب من الطغاة وسوف تكتشف الحرية والمساواة. أعلن سان جوزيه Saint Just أن "الشعب الفرنسي يصوت من أجل حرية العالم. كان الجمهور الفرنسي الوريث الحقيقي لروما: فالشعوب الهمجية استعمرت من أجل صالحها. وعدم معرفتهم بأنهم بحاجة إلى أن يُستعمروا يعد دليلاً على أنهم يحتاجون لأن يستعمروا. إنهم لا يعرفون بعد، لكن ما أن يكتشفوا الحقيقة فسوف يكونون ممتنين وسوف يغمرون جيوشنا بالزهور. لقد كانت قصة الوحي R velation والخلّاص،

Rédemption قصة القوة السخية التي جلبت الحرية في كل أنحاء العالم من صميم قلبها، والتي توقعت أن يكون حبها في المقابل. دمرت أثينا وروما لأن ممارستهما الاستعمارية عززت الاستياء والكراهية. التهمت العبودية وما تمخضت عنه من فساد النظام القديم. تحاشى الاستعمار الفرنسي هذه المآزق لأنه سوف يجلب الأخوة والمساواة. فالجمهورية الفرنسية (١)، سوف تكون بمثابة الأم الرؤوم للشعوب المستعمرة، وسيعود الحب بدلاً من الكراهية إلى فرنسا. فلسفة الحب لها نفس أهمية لغة السخاء، سوف يصدّم المستعمرون عندما يكتشفون أنهم كانوا غير مرغوبين. تزخر الروايات بمشاعر الخداع والتضليل للسكان الأصليين.

لغة السخاء والحب في مجال السياسة توطر العلاقات الاجتماعية داخل الاقتصاد ورمزية الدين: بماذا ندين لك، وديننا لديك؟. السخاء والحب يقنعان (يخفيان) عنف العلاقات الاستعمارية ويبرران التدخل باسم الخيرية والإحسان. كان هذا حقاً تحديداً بالنسبة للاتجاه الفرنسي المؤيد لإلغاء الاسترقاق Abolitionist. حقيقة، فإنه بعد إلغاء العبودية في المستعمرات الفرنسية في عام ١٨٤٨ سنّ الجمهوريون الفرنسيون سلسلة من الهجمات الاستعمارية التي بررتها أسس الدعوة إلى إنهاء الاسترقاق. حيث كانوا ينفذون الجزائريين والمدغشقرين من تجار العبيد (وهم مسلمون عادة) ومع هذا يجلبون الحداثة. محبتهم للحداثة ورغبتهم النزيهة في تحرير الشعوب حول العالم أضفت الشرعية على تدخلهم على أرضية صلبة ولا يملك المحررون الجدد إلا أن يكونوا مدينين لهم. الحوار حول الدين في مجال السياسة يؤدي بالمناقشة إلى هذا الحد: ماذا لي من الدين بدلاً مما هو الإجراء الذي يجب اتخاذه الآن في الوقت الحاضر؟، وكيف لي أن أتخيل المستقبل؟ أنا محكوم دائماً داخل الحدود المؤقتة للفعل الماضي: حدث هذا لي، لهذا أنا

مدِين. الحوار الاستعماري الفرنسي عن الذين يعوق المناقشة لكل من الحاضر والمستقبل. وبصورة جدية، من المهم ملاحظة أن سياسة ما بعد الاستعمار تصر على استعادة الماضي: الماضي يحدد الحاضر والمستقبل. رفض مفكرو التخلص من الاستعمار حتمية الماضي (عبارة فانون Fanon "أنا لست عبداً للعبودية")، بينما يوجد تيار مهم لفكر ما بعد الاستعمار يجادل بشأن استعادة الماضي، وأن تضميد الجرح هو أفق السياسة. أنا لا أناقش في أنه يجب العودة إلى نقض الاستعمار لكن من المهم أن نتأمل المواقف المختلفة والأهمية التي نالها تلك الذكرى.

ن.ج. N.G

ناقشت في مقالة حديثة موضوع "الدافع الاستعماري" The Colonial Impulse أو "النموذج الاستعماري" وأنه لا يزال لدينا اليوم (2002a : 351). تتحدث أيضاً عن ظهور "استعمار ما بعد الاستعماري" Postcolonial Colony كشكل جديد من التنظيم الاجتماعي. ماذا يكون استعمار ما بعد الاستعماري، وكيف يختلف عن أنواع الاستعمار التي رأيناها من قبل؟.

ف.ف. F.V

إنه يجب تنقية فكرة استعمار ما بعد الاستعماري لأنني استخدمتها للإشارة إلى موقفين مختلفين (الدرجة أن ملاحظة أحدهما تنبئ بالآخر). يشير الاستخدام الأول إلى منطقة متحررة من حالة الاستعمار والتي لم تفقد تماماً بنيتها الاستعمارية. سكانها الآن مواطنون، وربما تكون تحت حكم ديموقراطي. أتحدث عن المناطق الفرنسية في أعالي البحار التي لا تزال تحت الحكم الفرنسي (كالدونيا الجديدة، جزر الأنتيل، غينيا، تاهيتي،

والمناطق الأخرى الخاضعة لفرنسا في المحيط الهادئ، رينيون) والتي تعد الآن أيضًا أقاليم أوروبية (تسمى أقاليم الأطراف المتطرفة Ultra-Periphery). لا يزال الاستعمار يُشكّل (يقنن) العلاقة بين فرنسا وتلك المجتمعات المحلية. طالما اختاروا أن يظلوا فرنسيين عليهم أن يجدوا طريقة للبقاء داخل إطار العمل الصارم للجمهورية "الواحدة التي لا تتجزأ". الجدل السياسي حول نوع الصلة التي يجب أن توجد يجرى بالكامل داخل إطار مسألة "الوضع الشرعي" Status. ما هو الوضع الشرعي الذي يمكن تخيله والذي سوف يعترف بخصوصية منطقة ما بعد الاستعمار (سابقة الاستعمار) (المساحة الجغرافية، مجتمع ما بعد العبودية، مجتمع السكان الأصليين المستعمرين والمستوطنين، الصلة بالإقليم الجغرافي، الاقتصاد المحلي) والمبدأ الحديدي للنظام الجمهوري الفرنسي؟. إنه من الأهمية بمكان تحديد تلك الروابط بصورة شرعية، إلا أنني أعتقد أن الأهمية التي أضيفت على الجانب الشرعي قد حجبت الجدل السياسي على كل من الجانبين. فمسألة الاستقلال الوطني، باستثناء كالدونيا الجديدة، لم يستوعب جانبًا كبيرًا من السكان. إضافة إلى هذا فإن خطاب الاستقلال بالنسبة للهوية السياسية قد أطر حوار غالبية مفكري المستعمرات الفرنسية السابقة. وقد أدى هذا إلى حالة من الارتباك. ففي فرنسا يوجد دعم لسياسة الهوية. لا يزال الفرنسيون يفضلون النموذج الرومانسي للأمة: كما لو أنه لا يمكن التفكير في الحرية خارج فكرة الأمة. في مقاطعات أعالي البحار (جزر الأنتيل، رينيون) يتمسكون بالاستفسار عن "ماذا فعلت لنا فرنسا؟"، "بماذا تديننا فرنسا؟". يؤدي بنا هذا إلى تجاهل الجدل السياسي حول أوروبا وفرنسا كقضايا متعددة الثقافات، متعددة الديانات، متعددة العرقيات بمناطقها المنعزلة ذات الفقر المدقع والاستبعاد. لا تشارك مستعمرات فرنسا السابقة أعالي البحار في هذا

الجدل رغم أنهم يمكن أن يشكلوا أساسًا لمناقشة العلاقات بين أوروبا وأخرياتها "It's others" كما هم، بسبب التاريخ والثقافة، مجتمعات مهجنة. المستعمرات هي مستعمرات ما بعد الاستعمار لأن الجدل لا يزال يدور داخل الإطار السياسي الاستعماري: قيام أمة محررة هو فقط شرط الوجود. كان هذا حقيقيًا بالنسبة للجزائر، الصين الهندية، والمستعمرات الأفريقية وكان يمكن أن يكون كذلك (حقيقيًا) للمناطق التي أتحدث عنها. لكن نحن (مستعمرات فرنسا السابقة بأعلى البحار) "اخترنا" أن نبقي داخل الجمهورية الفرنسية. أنا أفضل القول إنه يجب المشاركة في الجدل حول أوروبا، حول العولمة، حول أوروبا والولايات المتحدة. تلك المشاركة هي جزء من تحريرنا من الاستعمار. مجتمعات الكريولي Creole^(*) (جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية) كانت منذ البداية متعددة الثقافات، متعددة الديانة، ومتعددة العرق - ما تكتشفه أوروبا، نحن عايشناه خلال الخسائر، إعادة التوطين الإجباري، التهجير الإجباري، العنف، والمقاومة - المستعمرات الأخرى (كالدونيا الجديدة، على سبيل المثال) تعرف ما معنى أن تعيش في منطقة مقسمة بين معسكرات (حيث أجبرت كانكاس Kankas على إخلاء قراها والتجمع من جديد في معسكرات، والعيش في بلدات متباعدة). نحن نعرف معنى أن تبقى صامتًا، القتل الجماعي، الموت ينظم الاجتماعي (العبودية)، وأيضًا العيش معًا في منطقة وابتكار طرق جديدة للتعايش المشترك، ممارسات اجتماعية وثقافية جديدة، أنكلم أيضًا عن مجال آخر: المناطق الرمادية Gray Zones للعولمة الحالية. يصاحب هذا المجال أشكال جديدة من الاستعمار ترتبط بالعولمة والتي لا تشبه في نمطها استعمار القرن التاسع عشر.

(*) مواليد جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبي أو إسباني تحديدًا لا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصلية، أو الفرنسية التي يتحدث بها الزوج في مستعمرات فرنسا السابقة (المترجم).

دعنى أسوق بعض الأمثلة سريعاً جداً: لم يعد نقل الموارد المنهوبة يتطلب فى كل الحالات بناء طرق، سكك حديد وتجمعات عسكرية لحمايتها. يمكن استغلال البترول بدون هذه الأشياء. يمكن للطوافات (طائرات الهليكوبتر) أن تلتقط الذهب والماس من مناطق بأمان، تاركة البيئات المحيطة لمملوك الحرب، المجاعة أياً كانت. لم تعد هناك حاجة إلى العمالة المحلية، ولم تعد هناك مشكلات عمالة إجبارية (جيش لإرغامه، شرطة للضبط، متمردون). يمكن نقل العمالة من أى مكان ولفترة زمنية مؤقتة. ويمكن جعلها أكثر انقياداً. على سبيل المثال، أكثر من عشر آلاف امرأة صينية يعملن فى مناطق التجارة الحرة بموريشيوس. حيث تمت الاتفاقية فى الواقع بين كل من الحكومتين عن طريق وكالات لتشغيل النساء بالمناطق الريفية. تعمل النساء لمدة عامين يجب بعدها أن يعدن من حيث أتين، وهن ممنوعات من تكوين تنظيمات - ولا يمكن للاتحادات الموريشيوسية التحدث إليهن - وتم تحذيرهن من فقد احترام الدولة الصينية من خلال أى تصرفات متمرده. وتكاليف تنظيم حركة هؤلاء النساء وعبر مسافات تعد ضئيلة إذا ما قورنت بمزاياها. فى غضون ذلك، اختار المزارعون فى إسبانيا مؤخراً تعيين آلاف النساء من أوروبا الشرقية لجنى الثمار والخضروات. حيث يرونهن أسهل انقياداً من رجال شمال أفريقيا، الذين يمثلون حتى الآن قوة العمل الموسمية المهاجرة. ويختارون المتزوجات واللاتى لديهن أطفال لضمان عودتهن مرة أخرى إلى بلدهن. العنصرية ضد سكان شمال أفريقيا، ورفض أوروبا لجنوبها، ورغبة الأوروبيين الشرقيين لاكتساب مزيد من اليوروهات Euros واعتبارهم أوروبيين صالحين (مقارنة بالرجال المسلمين) كل هذا يشارك فى هذا التنظيم الجديد للعمالة المهاجرة. ومع التدافع الجديد من أجل البترول الأفريقي، يمكننا التنبؤ بترسيم حدود جديدة، مناطق جديدة للاستعمار وتلك

الفضاءات التي يبدو أنها تنحدر من سطح الأرض بعيداً عن وعينا، وعالمنا المرئي كذلك: المناطق الرمادية. يمكننا أن نتوقع فقراً، فساداً و عنفاً أبعد من هذا. طالما أنه في أواخر السبعينيات حصلت نيجيريا على ثلاثمائة بليون جنيه إسترليني عوائد بترولية، ولكن لا يزال نصيب الفرد من الدخل القومي أقل من دولار في اليوم. في أنجولا وفي عام ٢٠٠٢ اختفى بليون دولار ما بين الرئاسة الأنجولية، والبنك المركزي وشركة البترول الحكومية (انظر جريدة الجارديان: 17 June 2003, P.2) ومع ذلك يعيش سكانها في غياهب النسيان، في منطقة رمادية. إنهم لا يحسبون أيضاً ككيانات (بشرية) لأنه لا حاجة لهم بعد لإنتاج ثروة. يعيشون أو يموتون لا يختلف الأمر كثيراً لدى الدولة. يمكن للدولة أن تستورد قوة عاملة، تستأجر جيوشاً خاصة، لماذا تحتاج هذه الكيانات؟ فالمناطق الرمادية هي الأقاليم التي يعيش فيها إناس لا يعدون أحياء (لم يعد للدولة حاجة إلى جمع الضرائب، لإعداد جيوش من بينهم، لا تحتاج أطفالهم من أجل مستقبلها أو وجودهم لإقامة شرعيتها) وحيث تظهر دروب جديدة لتجارة البشر.

ن.ج. ن.ج.

لقد قلت "إننا بحاجة لبحث أشكال جديدة للاستعمار ونظامها المعرفي" (Vergés, 2002a: 352)! ما هي الإجراءات أو الأدوات المنهجية التي قد تستخدم للقيام بهذا؟ دراستك للتاريخ السياسي لرينيون صيغت في إطار الجينولوجيا (التأصيل) Genealogy (Vergés, 1999b: 12-13) ومؤخراً تتحدث كذلك عن إمكانية تتبع أصل أساليب مختلفة للكتابة "أفريقيا" (Vergés, 2002c: 607) هل يعني هذا أنك تفكر في التأصيل بنفس معناه لدى فوكوه، فائدتها في كشف واستكشاف قوى استعمارية جديدة؟ إذا كان كذلك، كيف؟.

ف.ف F.V

التأصيل بمعناه لدى فوكوه يمكن أن يكون أداة واحدة، لكن دراسة الأشكال الحالية للاستعمار تتطلب إجراءات منهجية أخرى. ترتبط كتابتي بصورة وثيقة بقراءة الحاضر، مستخدماً الأدب، والفلسفة والتحليل النفسي بجانب العلوم الاجتماعية. فالواقع المبعثر لما بعد الاستعمار - عدم تجانسه بجانب استمرار مظاهر بعض عناصر الاستعمار - يتطلب مدخلاً متعدد التخصصات Multidisciplinary. إنه يشبه وصفة طهي قديمة، يمكنك القول، وما هو الجديد؟ لكنني أعتقد أن هذه هي الطريقة الملائمة للتعامل مع التعقيد المتعدد الطبقات للأشكال الجديدة من الاستعمار. أنا أفكر في العمل الذي قام به WISER وايزر "مركز بحثي تموله جامعة ويتس Wits University بجوهانسبرج" مع أشيل ميمبيه Achille Mbembe كباحث رئيسي، أو المشروع الذي أحاول إقامته الآن "بيت الحضارات ووحدة إعادة التوحيد" الذي يسعى لدراسة الصلات والتشكيلات المبعثرة، وعمليات الكرييولي (التحول إلى أصول أوروبية أو إسبانية بصفة خاصة مع الاحتفاظ باللغة والثقافة الأصلية) Creolization في عالم المحيط الهندي اليوم.

ن.ج N.G

في حاشيتك لتجميع حديث عما كتب عن مرحلة ما بعد الاستعمار تستشهد بادعاء إدوارد جليسانت Edouard Glissant "إن العالم بأكمله يمر بعملية تحول كرييولي" (Vérges, 2002a: 350). هل أنت توافق على مثل هذا الادعاء؟

عندما يطلق إدوارد جليسانت هذا الادعاء بأن "العالم بأكمله يمر بعملية تحول (كريبولي)"، فأنا أشكك فيما يحيط بهذا الادعاء من تفاؤل وقلق بشأن مظهره التعميمي. أعتقد أنه من التعجل إلى حد بعيد مساندة مثل هذا الادعاء. نحن نحتاج إلى دراسات أكثر للمواقع التي قد تظهر بها عمليات الكريبولي (المدن، الأقاليم العالمية). فرضيتي هي أن عمليات أخرى تنتج عن طريق الاحتكاك والصراع، مثل التعددية الثقافية غير المتحيزة Indifferent. التمييز العنصري Apartheid، العزلة وخلق مستوطنات عرقية. هل تظهر الكريبولي كعملية بديلة وحيدة لإستراتيجيات إثبات الهوية المسيطرة؟ أنا لست متأكدًا من هذا. ففي عملية العولمة الحالية يمكن ملاحظة أشكال جديدة لإثبات الهوية حيث لا يمكن لمدى تعقد طبقاتها أن يستنفذ مع فكرة الكريبولي. كما أنني أعتقد أيضًا، أنه من المستحيل، حقاً من المستحيل الادعاء أن العالم بأكمله يمر بتحول (كريبولي). "العالم بأكمله معقد للغاية، متنوع للغاية لكي يمر بعملية واحدة منفردة. ما قاله جليسانت ملفت بصورة مفرطة، فيه دهاء، ومتوافق مع حالة ما بعد الحديث وما بعد الاستعمار، لكنه ببساطة لا ينطبق على العالم بأكمله". فالتوازنات Upheavals والتحويلات التي تمخضت عنها العولمة الحالية - هجرات متزايدة، طرق جديدة للهجرة، مدن عالمية جديدة، الأقلمة Reigionization، سرعة المعلومات، التبادلات المالية - مهدت الأرضيات لعمليات جديدة لخط الخطوط الكنتورية (المحيطية) Contours لمن نحن، لا نعرف بعد. تاريخياً، ظهرت الكريبولية في مجتمع عبودي Slave، من خلال عمليات العولمة الأولى التي نتجت عن طريق تجارة العبيد والاستعمار الأوروبي. إنها تصف عملية لا تزال مستمرة حيثما اندمج عبيد

جدد وتحولوا إلى الكرييولية عن طريق العبيد الذين سبقوهم فى مراحل مبكرة. نحن نعلم أن الأسياد كانوا حريصين بشأن تنويع عبيد مجتمعهم المحلى لإعاقة الولاء والتضامن. تعلموا مؤخرًا العيش والعمل جنبًا إلى جنب، لكى يفهموا بعضهم البعض عن طريق خلق وتبنى لغة الكرييولى، والتواؤم مع معتقدات، طقوس وممارسات بعضهم البعض لا يستطيع الرفاق الجدد البقاء إذا ما سعوا إلى حماية معتقداتهم، طقوسهم، وممارساتهم. يتطلب نظام المستعمرة عبيدًا ينسون ماضيهم، جذورهم وثقافتهم بينما يهيئون أنفسهم للاحتفاظ بما تبقى لهم من ثقافتهم ليختلط مع ممارسات الكرييولى. رغم أن هذا الأمر يعارض سياسة الأسياد من أجل الشقاق بينهم لكنهم لم يتمكنوا من التحكم فيه. كانت المستعمرة بمثابة مصفوفة الكرييولى، الآلية التى من خلالها تعايش العبيد والأسياد معًا. وظلت عبودية التاريخ تلقى بالناس على الجزيرة. وفى رينيون Reunion لم يكن البيض الذين يأتون إليها كذلك من الأوروبيين الأثرياء أو صغار الطبقة الأرستقراطية الباحثين عن الثروة، ولكن فلاحين فقراء من الأقاليم الأفقر فى فرنسا وأوروبا أرغمتهم الدولة على الهجرة، لم يكن لديهم خيار. كانت عملية الكرييولى هشة حيث كانت مهددة بانتظام بالواصلين الجدد كما أضعفت بواسطة القواعد المنظمة التى يضعها الأسياد، مع هذا فقد كانت هذه الهشاشة تحديدًا شرطًا (للكرييولى). حيث كانت الكرييولى حركة ديباليكتية (جدلية) للنسيان، التبنى، تحويل ما يتم تبنيه، وخلق طقوس وممارسات يمكن لجماعات متنوعة أن تتقاسمها، والتى مع هذا، دائمًا ما تضيف إليها أسلوبها الخاص. على سبيل المثال، كانت الوفاة محاطة بمزيج من الممارسات الأفرو - مدغشقرية والهندية المتعلقة بالبنوة Filiation، الأصل والوقت أضافت إليها كل جماعة مساهمتها.

لا يوجد (كريبولي) بدون صراع، بدون تناقضات مؤكدة والتحرك نحو الوحدة. فعندما وصل العمال الهنود ذوو العقود الموثقة Indentured إلى رينيون اصطدموا بالعبيد المحررين وسعوا لتمييز أنفسهم عن العمال الأرقاء bonded: يدعون أنهم أحرار وليسوا سودًا (زنوجًا). وعلاوة على هذا تبناوا، أساليب الكريبولي للعيش والبقاء بينما أحضروا معهم طقوسهم، ممارستهم ومعتقداتهم التي حولها (مزجها) Creolized السكان قبل تبنيها. التواجد المشترك للصراع، التتوير، والتزواج Cohabitation أدى إلى الوحدة، إنه عالم الكريبولي الذي تعرض بدوره لتناقضات جديدة. كل من التناقضات والوحدة خرجا من نفس الأنساق: العبودية والاستعمار. فعملية الكريبولي كعملية، تخلق أنساقًا لإثبات الهوية. الممارسات الثقافية، أساليب الحياة وإدراك الزمان والمكان والعالم، لم تزيّف بالنسبة إلى إقليم ذي سيادة. بدأ التحول إلى الكريبولي بإحلال (الذي يجب ألا نجعله رومانسيًا) مؤديًا إلى أشكال أخرى لسكنى الإقليم. إنه بمثابة تجربة أن تكون أجنبيًا. كان البلد الجديد إقليمًا للاستبعاد، والترحيل Deportation والنفي Exile لكن أيضًا عالم وثقافة جديدة. وصلت الثقافات في صورة جزئيات وأجزاء. اغتراب العبودية "الوفاة الاجتماعية" للعبودية، الإخلاء الإجباري، حقيقة أنه لا مجال للاختيار، كل هذا أدى إلى علاقة مختلفة جذريًا بالنسبة للإقليم.

يجب للتحول الكريبولي أن يكون عملية مستمرة يتواصل من خلالها بث وانتشار العناصر إلى جانب التخصيص والتبني الذي يتضمن واسطة (توسط) المُستقبل Recipient. العديد من تلك التفاعلات لا تحدث بين أعداد. فالتحول الكريبولي ليس عملية متجانسة: هناك ممارسات استبعاد وتمييز. إنه كما اقترح أيميه سيزار Aime Cesaire في رسالته عام ١٩٥٦ إلى موريس ثوريه Maurice Thorez بشأن إيجاد طريقة فعالة لتجنب ممرين للهلاك: عن طريق

العزلة، عن طريق إحاطة (تسوير) Walling نفسك بالخاص، أو عن طريق التخفيف dilution أو الترقق Thinning فى خواء "العام" (Cesaire, 1957). إنه يتعلق بالأى يكون لك اختيار لمشاركة إقليم مع الآخرين الذين اخترتهم وطرق حياتهم ومعيشتهم ليست "تخصنا". التحول الكرييولى يتحدى حقيقة الهوية. إنه يقترح أن الخسارة لا تعنى بالضرورة نقصًا. إنه ليس سلسلة من الأجزاء المتجانسة التى يمكن طرحها أو إضافتها كما يريد، إنه عملية، حركة ديناميكية: ليس من "أ" إلى "ب" أو "أ" زائد "ب"، لكن أجزاء من "أ" زائد "أ" معدلة زائد أجزاء من "ب".... هناك كلمة أفريقية أميل إليها كثيرًا وتعتبر عما أحاول أن أقول: (مهما أصبحت، فلن تعرف من تكون) إنه يتعلق بشىء يتطور، ليس عن شىء ثابت. قد يبدو هذا مجردًا، لكن بالنسبة لى أوضحته تجربة العيش على أرض ماضى ما قبل الاستعمار، أرض تغريب لكل ساكن، بلا جنور، بلا أصول إلا من الاستعمار. هل فهمى للتحول الكرييولى هذا يختلف عن فهم جليسانت له؟ ليس كثيرًا، على ما يبدو. بالنسبة لجليسانت العلاقة مركزية (أساسية) وتأخذ فكرة التحول الكرييولى إلى مستوى عالمى جديد. مواجهات ثقافية واسعة الانتشار، شرنمة الثقافات، وتعددية لغوية بعيدة المدى هى المصير المحتوم لكل الدول. الاتصالات الحديثة تزيد من حدة الاحتكاك والتنوع المتفاقمين (Dash, 1995: 179). يبرهن جليسانت على أنه لا مفر من الفوضى المتزايدة (المواجهات المتصاعدة للثقافات حيث لا يدعى أى منها أنه يمثل المجموع الكلى) سوف يودى إلى التحول الكرييولى، والذى يفضله عن مفهوم التهجين Metissage؛ لأنه مع التحول الكرييولى يوجد دائمًا جزء من غير المتوقع (بينما محصلة التهجين يمكن حسابها) (Glissant, 1996: 18). يتطلب التحول الكرييولى أن تثبت العناصر المتجانسة ذات العلاقة بعضها البعض، بعبارة أخرى، لا يوجد تفسخ أو نقصان للموضوع خلال هذا الاحتكاك وهذا الخلط (Glissant, 1996: 18). أنا أختلف عن تعميم جليسانت

لعملية التحول الكرييولي وعن حيله للدعاء بأن التحول الكرييولي هو الشيء الأفضل تحت الشمس. فبالنسبة للدعاء بأنه لا يوجد شيء أفضل، توجد صراعات، ترتيبات، تفاوضات، حدود للترتيبات، تحكم في الرغبة، ضبط وإخضاع. ليست عملية التحول الكرييولي هي القاعدة في مواقف الاحتكاك بين الثقافات (كانت بالأحرى الاستثناء، تاريخياً). فالاحتكاك بين الثقافات لا يؤدي بالضرورة إلى تحول (كرييولي)، يمكن أن يؤدي إلى تمييز عنصري Apartheid، انفصالية، تعددية ثقافية وتعايش محايد. كما قلت، يتطلب التحول الكرييولي نسيان الأصول، التي تبقى فقط إذا أعيد بناؤها وتحولت. في الحقبة الحالية للعولمة، فإن سياسة واقتصاد النهب، وتجارة الكائنات البشرية، الوحشية والقوة تنظم أقاليم جديدة للقوة والمقاومة. هناك مدن عالمية جديدة. هل نشاهد عمليات تحول (كرييولي) في هذه الأقاليم؟ إنها لا تنتج تمامًا شروط الاستعمار التي ظهرت على أساسها عملية التحول الكرييولي. إذن فهم التحول الكرييولي على أنه عملية خلط يمكننا أن نقول إننا نشاهدها. إنها قد تؤدي إلى وحدة أيضًا (تحول كرييولي = تنوع ووحدة يتحداها التنوع، الذي بدوره يمر بعملية توحيد، إلخ). مع هذا، فإنها ليست عملية عالمية ولا يمر "العالم بأكمله" بعملية تحول كرييولي. أعتقد بالأحرى أننا نشاهد عمليات تحول كرييولي بجانب عملية احتكاك، تمييز عنصري. تعددية ثقافية غير متحيزة (محايدة) وأشكال جديدة للاحتكاك والصراع. في نفس المنطقة - مدينة، إقليم - قد توجد هذه العمليات المختلفة معًا، تتداخل، أو تكون في صراع. يبقى ما هو أبعد ليرى وهو إلى أي مدى يمكن لعمليات التحول الكرييولي أن تقاوم ضغط سياسة الهوية - هل لا تزال هذه العمليات تعمل في الحقبة الحالية للعولمة الليبرالية؟ هل يمكن أن تمتد لمواقف الحالية من الصراع؟ هل تؤدي العولمة الحالية إلى مواقف مماثلة حيث إن عولمة حقبة تجارة العبيد تتصف بتجارة الكائنات البشرية، السلب، الوحشية، القوة؟

لقد وصفت "ثقافات الكريبولي" بأنها (على الأقل عند ظهورها) "متنوعة وحرارية بعمق" (170: 2001). لكن ما الذى يمكن أن يعنيه هذا من أجل فهم الاجتماعى؟ فى مثل هذه الثقافات، هل تنمو العلاقات الاجتماعىة وتكون متنوعة وحرارية؟ أو أن كل العلاقات الاجتماعىة اليوم متنوعة بصورة متزايدة، متدفقة، وحرارية، بغض النظر عن عملية التحول الكريبولي؟.

ف.ف. F.V

سوف لا أجادل بأن العلاقات الاجتماعىة متنوعة وحرارية مثل ثقافات الكريبولي. فقد سعت نظرية ما بعد الاستعمار للتمييز بين الاجتماعى والثقافى، وتحديد نقاط التقائهما وانفصالهما كذلك. ثقافات الكريبولي متنوعة وحرارية لأن التنوع والحراك بمثابة الشروط التى أدت إليها ولبقائها. ما أن أصبحت ثابتة ومحددة بمنطقة ما فإنها لم تعد بعد كريبولية لكن قومية، رغم أن الثقافة الكريبولية يمكن أن توجد بجانب الثقافة القومية (يوجد فى مويشوس ثقافة قومية وحوار حول "دولة قوس قزح" وتشير الثقافة الكريبولية إلى ثقافة المنحدرين من العبيد المتجاهلين عادة من جانب الحوار الوطنى). العلاقات الاجتماعىة فى الثقافات الكريبولية لمجتمعات ما بعد العبودية تشكلت بواسطة النظام الاقتصادى والرمزى للعبودية والاستعمار، وبعد ذلك عن طريق التبعية الاقتصادية لما بعد الاستعمار. لم تكن متدفقة ومرنة لكن بالأحرى منظمة بواسطة نظام الوفاة، والقوة الحيوية للعلاقات الاجتماعىة اليوم متنوعة بصورة متزايدة حتمًا، متدفقة وحرارية من حيث الشكل، هذا تم ملاحظته وتحليله. مع هذا، أنا أكثر اهتمامًا بالأشكال الجديدة

لتجارة الكائنات البشرية، اقتصاد السلب الجديد بمناطقه الرمادية، بفضاءاته التى ينظمها الموت. فمصادر السلب **Predation** أكثر تنوعًا: لم تعد قارة أفريقيا مصدرًا للكائنات البشرية التى تعامل كأشياء، فقد التحقت النساء وبأعداد كبيرة بتدفقات الهجرة الإيجابية (فى العبودية الحديثة كانت التجارة فى الرجال أساسًا). فالمناطق التى يستخدم فيها هذا النوع من العمل لم تعد المستعمرة بتنظيمها الصارم، إنها حركية ومتنوعة. ما نوع العلاقات الاجتماعية الذى سوف تودى إليه هذه الأشكال الجديدة؟ أنا أتابع الحوارات حول هذه القضايا. نحن نفتقد مفردات الحديث فى سياسات الوحشية والقوة واقتصاد النهب الذى ظهر فى الأزمنة الحديثة. نحن نصفها لكننا غير متأكدين بشأن النظرية التى سوف تساعدنا لفهم كيفية (طريقة) عملها. على المستوى العالمى، نشاهد عددًا متزايدًا من أفراد عديمى الفائدة مستبعدين من المواطنة الاجتماعية بجانب خصخصة صفات السيادة عندما لا يتحكم فيها أرباب الحروب، والإرهابيون، والعصابات. هذا التطور الجديد قد جعل التنافس بين القوى من أجل غزو المناطق أمرًا مهملاً. ما يعوزه رأس المال الآن هو تأمين المناطق الإنتاجية عبر القومية، مواقع استخراج الثروة والنأى بعديم الفائدة خارج تلك المواقع.

ن.ج. N.G

كيف يمكن التفكير فى فكرة الكريبولى بجانب ما تسميه عملية التهجين أو التمازج بين الأجناس عن طريق التزاوج **Miscegenation**؟ لماذا يحتل هذا المفهوم الأخير هذا الوضع المحورى فى عملك، ولماذا أهميته اليوم؟.

ف.ف.ف

لم يعد مفهوم التهجين أو المزج يشغل المكانة المحورية التي كان عليها في عملي. سبب اهتمامي بالمفهوم هو أنني أردت أن أفهم لماذا انشغل الاستعمار الأوروبي بصورة الشخص الهجين Metis، المسخ Monsters، المهجن Hybrid، المجرم والثوري المحتمل. بعدئذ، انطوى المفهوم في غياهب النسيان. لم يكن مبدأ التخلص من الاستعمار مهتمًا بالتأكيد بالامتزاج (كثير للغاية من فضاء ثالث) ولكن بالهوية الوطنية والثقافة الوطنية، أصبح المفهوم مألوفًا مرة أخرى في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. تعرض للنقد بسبب علاقته بعلم الأحياء (البيولوجي) ولأنه ثنائي البنية لكنه ظل مستخدمًا كثيرًا جدًا، خاصة في عالم الفن، الموضة، والموسيقى. أردت أن أتحدى الصورة الرومانسية والمثالية للنماذج وإعادة تحديد موقع ظهوره في مرحلته التاريخية والسياسية. حيث أوضحت مدى أهميته للقوى الاستعمارية وكذلك للحركات المناهضة بالاستعمار، لضبط وتهذيب الشخص الهجين Metis. لم أعن أن يكون الشخص الهجين بمثابة صورة الفدائي (المخلص) القادم إلا أن رفضه الشديد كان عرضًا جديرًا بالبحث - يمثل عملي تحديًا لحوار النقاء وسياسة الهوية كحقيقة، واقترحت أن موقع تحقيق الذات دائمًا مثار قلق. كان العمل الذي قمت به مفيدًا إلى حد بعيد لأنني كان يجب عليّ نقض (جعلها طبيعية) De-idealize عدد من الصور. ويؤسفني أن أكون بيوجرافيًا (ساردًا للسيرة الذاتية) هنا، لكنه يساعد على التفسير. أنا نشأت في أسرة من الشيوعيين الناشطين المنضمين إلى الحركة المناهضة للاستعمار. بجزيرة رينيون. كان جدي منتقدًا للاستعمار الفرنسي في الهند الصينية، ووالدي كان مؤسسًا للحزب الشيوعي في رينيون، وكانت والدتي من أنصار الحركة النسائية، عمي (خالي) كان محاميًا مدافعًا عن الجزائريين الوطنيين،

بينما كانت عمتي (خالتي) بطلة الحرب الجزائرية. خلال سنوات مرافقتي شاهدت الكثير من العنف، القمع السياسي، جدلاً عاماً حبيساً (مختنقاً)، ووسائل إعلام مقيدة. لم تكن قادراً على أن تعزف المايويا Maloya، الموسيقى التي ابتدعها العبيد وتعزف على الملاء. كانت المدارس عن فرنسا، وفرنسا فقط. جعلت من التلميذ نموذجاً مثاليًا، نبذت الثقافة الفرنسية، وألقت اللوم على فرنسا في كل شيء. العمل عن صورة الشخص الهجين (المتزوج) Metis، كان عملاً في عدم التهويل أو التخميم، في إعادة تأويل الميراث Legacy، عن الانتقال إلى ما وراء الفاصل بين الضحايا والمعتدين. لا تزال صورة الشخص الهجين مهمة في عملي ولكنها أكثر أهمية كتذكرة بإغراء النقاء، بالرغبة في إنكار الشك أو عدم اليقين. إنها أيضاً تذكرة بأنه يمكن للمرء أن يعيش بدون أصل ثابت، بنسب منقطع، دون أن يجرب النقص. إنها عن أن تعيش مع الضياع. قد لا يحتاج المرء إلى جذور ليكون مؤصلاً (له أساس). يفضل السوق الشخص الممزوج، المهجن لعدد من الأسباب. أحدها القدرة الاستيعابية للسوق لاستيعاب صور جديدة، ليكون جاذباً لأسواق جديدة. في عالم الإعلان والفن يعي المبدعون الصغار أفكار ونصوص الدراسات الثقافية، يطمحون إلى عالم لا تكون المثاليات فيه هي السائدة. يميلون إلى الرفض بقوة لفكرة النقاء ومنجذبين إلى عالم "ما بين" والاتجاه العرضي Transversality. مع هذا، ليست السلطة أساسية بالنسبة لرؤيتهم للعالم. احتوت قدرتهم على تحدى أفكار النقاء والأصالة التي قامت عليها تصورات الإقليم الوطني والثقافة، القوة الهدامة للتهجين والنماذج، تصورات لمن هو منتمٍ ولمن هو غير منتمٍ. لا تزال، بما هي عليه، هدامة في الغرب أيضاً في عالم ما بعد الاستعمار ضد جماعات تحاول أن تعيد تصور أفكار النقاء والأصالة. علاوة على ذلك، لا يمكننا أن نطرح العلاقات الاجتماعية والأشكال الجديدة للاستغلال المؤدية إلى صور جديدة للمسوخ (المشوه).

كيف يمكن وضع موقفك من الكريبولية والنماذج بالنسبة للجدل الحديث حول التهجين، التعددية الثقافية، و"العولمة الثقافية"؟ لقد عبرت عن إحجامك عن إصدار تعميمات حول التحولات التي تحدث في "السياق الحالي للعولمة" (Vergés, 2001: 180). هل يعنى هذا رفضك لمفهوم العولمة في حد ذاته، أو ببساطة لتفهمات معينة لهذا المفهوم؟.

ف.ف F.V

في محاولة لمعرفة كيف لأفكار أحكمت في الغرب تم التعامل معها في العالم غير الأوروبى لاحظت أنه يوجد هناك فكرة الكوزموبوليتانية في العالم الغربى. ظهرت من التحول الكوزموبوليتانى لحالة مشتركة ولمجرد الرفض أن تكون مستبعدًا من الإنسانية. أن تكون مستعمراً تلك هي الحالة المشتركة، مع هذا، لم يكن العالم مقسمًا بين أسياد وعبيد، لكن بين ظالمين ومضطهدين. ويقاس على هذا للشعوب في كل مكان. هذه الكوزموبوليتانية العالمية الكريبولية كانت أكثر خيرية من الكوزموبوليتانية الكريبولية كتوجه دولى ثورى: إنها سعت لاحتواء مثاليات التنوير التي ما أن تم تبنيها في كل أنحاء العالم، سيعم السلام والتقدم. ولكن، مرة أخرى، مع هجوم شديد ضد الإمبريالية الأوروبية. لأنهم لا علاقة لهم بمنطقة ذات سيادة، فإن الكريبولية يرون أنفسهم يسكنون العالم، مفتقدين الإحساس الشديد "بالقومية" وينسبون أنفسهم إلى شعوب أخرى ترفض النزعية العنصرية والقومية. على النقيض، فإن الكوزموبوليتانية الكريبولية "كتوجه دولى ثورى" كانت مدينة لممارسات وحوارات التخلص من الاستعمار لهذا النوع من الأشياء "الاتحاد العالمى للمستعمر". إنه كان فهمًا ثوريًا للكوزموبوليتانية "سياسة كونية" إن شئت.

استمالك أيضاً استخدام فانون Fanon لمصطلح "دوار" Vertigo. نقول إن هذا الدوار أستفز بواسطة الفجوة بين تحديد هوية الجماعة، وتحديد الهوية بإنسانية مشتركة (177 : 2001). يبدو متضمناً بتلك العبارة تمييزاً بين النضال السياسي الذي يتطلب الولاء للجماعة، والنضال لإثبات الهوية داخل "مجتمع محلي من البشر". يرى ماركس هذا على أنه الفرق بين النضال من أجل التحرر السياسي والتحرر الإنساني. لكن أين تضع نفسك داخل هذه الساحة السياسية؟ أنت تتحدث عن "سياسة التحرر". ما أهداف مثل هذه السياسة، وما قد تتضمنه من ممارسات؟.

ف.ف.ف F.V

إنك على حق، فتميزي بين نضال سياسي يتطلب ولاء الجماعة والنضال لإثبات الهوية داخل مجتمع محلي من البشر هو صدى لتمييز ماركس بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني. مع هذا، فإنني لا أفصل بين الاثنين كما يفعل ماركس. أعتقد فعلاً أن التحرر السياسي يثير التساؤل عن نوع المجتمع المحلي للبشر الذي نرغب في إبداعه. فأنا أرفض اعتقاد ماركس بشأن التقدم الحتمي. لأنني أرى أن النضال السياسي سلسلة من الصراعات والتفاوضات التي لا تنتهي. أتصور تغيرات متزايدة، مقاومة ضد سياسة السلب والنهب، وبسبب ذلك، الحاجة إلى إعادة التفكير في المجتمع المحلي من البشر. لا أعتقد أنه طبقة واحدة، جماعة واحدة، أو الحشود سوف تحدث التحرر، إنها عملية غير عادلة. إذا نظرنا إلى موقف النساء مثلاً، يمكن أن نرى الكثير من النكوص. لم يعد هذا الموقف بعد في مقدمة

(أولوية) جدول الأعمال، سواء في الصحة، التعليم، أو الحقوق السياسية، مع ذلك، النساء الآن أيضًا بمثابة الهدف للتجارة غير المشروعة Trafficking (لم تعد الكثير من الوظائف بعد تتطلب القوة الجسدية). لكن إذا نظرنا إلى مقاومة المشروعات الأثرية مثل السدود، نشاهد أشكالاً جديدة من المقاومة. باختصار، هناك حاجة إلى تحديد جديد للإنسان محرراً من مثاليات التنوير: المنطق، التقدم، تكامل أفكار التحليل النفسي (رغبة التوسع، التسديد)، المداخل الأنثروبولوجية والتحليل الجغرافي السياسي (الجيوبولوتيكي). سوف تسعى سياسة التحرر إلى شمول هذه الاتجاهات ولا تعد بالحري والسلام، لكن تعترف بالحاجة إلى ضبط وكبح قسوة ووحشية اقتصاد السلب. ممارساته: على الوجهة الشرعية - مستهدفاً مقاضاة الناهيين، توسيع مظلة القانون لحماية الضعفاء، إلخ - آخذين في الحسبان أنه مجرد جانب واحد فقط للنضال، لكن لنفهم أنه لتعريف "رب المنزل"، يمكننا أن نستخدم أدواته، وعلى الوجهة السياسية، تنظيم الحركات عبر القومية، أو الكوزموبوليتانية من أسفل {انظر على سبيل المثال، أرجون أبادوراي Arjun Abadurai (2002) دراسة شبكات المشردين بين بومباي وجوهانسبرج}.

ن.ج N.G

أخيراً، عودة إلى السؤال الافتتاحي، أعلنت الآتي: أفسد ميراث العبودية الديمقراطية الجمهورية، أوجدت ثقافة الشيطنة Demonization والعنف التي لا تزال نعيش معها اليوم. لم تختف شخصيتها الغاضبة Predatory من العلاقات الإنسانية وعلينا أن نواجه هذا الواقع (7: 1999). في المقابل، ما الدور الذي تحدده للنظرية الاجتماعية في محاولة مواجهة هذا الموقف؟.

أعتقد أننا لم نعد نقدر على معارضة تعزيز نقيضه البديل، مظهره التقدمي - إلغاء الاسترقاق مقابل العبودية، القومية مقابل الاستعمارية، الاشتراكية مقابل الليبرالية. كان يوجد شكل من الثنائية مقابل لهذا - السيطرة وبديلها. إنه اليوم تبدو وكأننا نختار بين شكلين من الهمجية، لينة وصلبة. نحن في أوروبا الغربية لا نزال محصنين إلى حد بعيد. لكن لا نستطيع الفكاك من ملاحظته عندما نساغر إلى أفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية، وأوروبا الشرقية (وبعض أماكن أوروبا الغربية، لكن هناك أيضاً لا يضاهاى). هل نستطيع أن نبني نظرية تضاهى النظرية عبر القومية لرأس المال **Transnationalism of Capital**? {أنا لا أعتبر أن "إمبراطورية" Empire ميشيل هارديت Michal Hardt وتونى نيجرى Toni Negri (2001) تمثل إجابة عن هذا، ولكن لا أرغب فى إبداء السبب، إنها بالنسبة لى بيان متمركز حول أوروبا Eurocentric Manifesto}. لكن هل أيضاً نرغب فى بناء نظرية؟ لست متأكداً. نحن بحاجة إلى مفاهيم، وكما لاحظنا مع الاستعمار نحن نحتاج مواءمتها للمواقف المختلفة (بمعنى، لا شىء يشبه فكرة الطبقة العاملة، الذى أعاق كثيراً جداً فهم المواقف الاستعمارية) إلا أنه نظرية. مع هذا، فإن النظرية الاجتماعية يجب عليها أن تجرى تحليلاً نقدياً لأفكار مثل: الأمة، العمل غير المادى، رأس المال عبر القومى والمقاومة. تمحيص تحليل نظام العبودية كإقتصاد للنهب وسياسة القوة والوحشية قد يفيد فى هذا السعى.

هوامش:

(١) أنا أفهم أن استخدامى المحايد للاستعمارية الفرنسية، الجمهورية الفرنسية وفرنسا قد يريك القارئ. لا أستطيع أن أخوض فى تفاصيل هنا حول ما أعتقد أنه مشترك بين الصور الثلاث. حيث تتداخل حدودها غالباً إلى حد بعيد.

REFERENCES

- Appadurai, A. (2000) 'Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai', *Public Culture*, Vol. 12, No. 3, pp. 627-51.
- Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- Balibar, E. (2003) *L'Europe, l'Amérique, la guerre: Réflexions sur la médiation européenne*. Paris: La Découverte.
- Césaire, A. (1957) *Letter to Maurice Thorez*. Paris: Présence Africaine.
- Christian, B. (1994) 'The Race for Theory', in R. C. Davis and R. Schleifer (eds) *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. New York: Longman.
- Dash, J. M. (1995) *Edouard Glissant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilroy, P. (2003) 'Mapping the Black Diaspora', *An Press*, June, pp. 57-9.
- Glissant, E. (1996) *Introduction a une poetique du divers*. Paris: Gallimard.
- Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Verges, F. (1998) 'Memories and Names of Algeria', *Parallax*, Vol. 4, No. 2, pp. 88-91.
- Verges, F. (1999a) 'Colonizing Citizenship', *Radical Philosophy*, No. 95, pp. 3-7.
- Verges, F. (1999b) *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romances and Metissage*. Durham, NC: Duke University Press.
- Verges, F. (2001) 'Vertigo and Emancipation, Creole Cosmopolitanism and Cultural Politics', *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, No. 2, pp. 169-83.
- Verges, F. (2002a) 'Post-Scriptum', in D. T. Goldberg and A. Quayson (eds) *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell.

Verges, F. (2002b) 'Race and Slavery: The Politics of Recovery and Reparation', in P. Osbourne and S. Sandford (eds) *Philosophies of Race and Ethnicity*. London: Continuum.

Verges, F. (2002c) 'The Power of Words', *Public Culture*, Vol. 14, No. 3, pp. 607-10.

Verges, F., Blanchard, P. and Bancel, N. (2003) *La République coloniale. Essai sur une utopie*. Paris: Albin Michel.

المصطلحات والأعلام الواردة في دليل الكتاب

"A"

Abé, Kyoshi	آبيه، كيوشى.
Adorno, T.	أدورنو، ت.
Agency	هيئة، وكالة، قوة
Aksoy, Asu	أكوى، آسو
Albrow, Martin	ألبراو، مارتين
Alliez, Eric	آليه، إريك
Al-Qaeda	القاعدة (التنظيم الذى يرأسه أسامة بن لادن)
Althusser, L.	ألتوسير، ل.
Andersen, Benedict	أندرسن، بيندكت
Anomaly	الخروج عن المألوف (المخالفة)
Anomie:	اللا معيارية:

يرتبط هذا المفهوم بإيميل دوركايم في كتابه حول "تقسيم العمل الاجتماعي" حيث يراها ناتجة عن غياب القيم والمعايير واعتبرها دوركايم ظاهرة دائمة عند البشر.

Anthropology: علم الإنسان (الأنثروبولوجيا):

يشير هذا المصطلح إلى العلم الذي يهتم بدراسة الإنسان من خلال الأبحاث الأنثوجرافية لمعرفة القوانين العامة التي تحكم حياة الإنسان في كل أنواع المجتمعات. تتكون الكلمة من مقطعين "أنثروبوس" وتعني إنسان، "لوجي" وتعني علم. وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى عامة ومتخصصة مثل: الأنثروبولوجيا الطبيعية، الثقافية، الطبية الاجتماعية...إلخ.

Abel, K.-O. أبيل، ك. أو

Appadurai, Arjun آبادوراي، أرجون

Appia, Anthony آبيه، أنتوني

Arendet, Hannah آرندت، حنا

Aristotle أرسطو

Armitage, Jhon أرميتاج، جون

A-Social غير اجتماعي

Association (The socials as) رابطة، جمعية، اتحاد (الاجتماعي على أنه)

"B"

Baker, Judith	بيكر، جوديث
Balandier, George	بالاندير، جورج
Bancel, Nicolas	بانسيل، نيكولاس
Barber, Benjamin	باربر، بينجامين
Baudrillard, Jean	بودريار، جين
-In the Shadow of the Silent Minorities	- في ظل الأقلية الصامتة
-Seduction	- الإغواء (الإغراء)
-The Transparency of Evil	- شفافية الشر
Baur, Bruno	باور، برونو
Bauman, Zygmunt	زيجمونت، باومان
-Globalization: The Human Consequences	- العولمة: العواقب الإنسانية
-Liquid Modernity	- الحداثة الدافقة

-In Search of Politics	- بحثاً عن السياسة
-Modernity & the Holocaust	- الحدائثة والهلوكت
-Society Under Seige	- مجتمع تحت الحصار
-The Individualized Societ	- المجتمع المتفرد
Beck, Ulrich	بيك، أولريش
-Power in the Global Age	- السلطة فى عصر العولمة
-Risk Society	- مجتمع المخاطر
-The Reinvention of Politics	- إعادة ابتكار السياسة
-What is Globalization?	- ما العولمة؟
Benjamin, W.	بينجامين، و.
Bentham, Jeremy	بينتام، جيرمى
Bergson, Henri	بيرجسون، هنرى
Blanchard, Pascal	بلانشارد، باسكال

Bloch, Ernest	بلوش، ارنست
Boltanski, Luc	بولتانسكى، لوك
Borges, Jorge Luis	بورجس، جورج لويس
Borneman, J.	بورنمن، ج.
Bourdieu, Pierre	بوردييه، بيير
Boutang, Yann Moulier	بوتان، يان موليير
Braudel, F	برودل، ف
Brown, Wendy	براون، ويندى
Butler, Judith	بتلر، چوديٲ
-Antigone s claim	- ادعاء الخصومة
-Bodies that Matter	- الكيانات ذات الشأن (المعنية)

"C"

Callon, Michel	كالون، ميشيل
-----------------------	--------------

Capital	رأس المال
Capital, Social	رأس المال الاجتماعي
Capitalism	الرأس مالية
Castelles, Manuel	كاستل، مانويل
Castoriadis, C.	كاستورياديس، سي.
Cather, Willa	كاث، ويللا
Césaire, Aimé	سيزار، إيميه
Cetina, Karin, Knorr	سيتا، كارين، كنور
Chakaravorti, Dipesh	شاكراڤورتى، ديبيش
Chen, Kuan-Hsing	شن، كوان - سينغ
Christian, Barabra	كريستيان، باربارا
Citizenship:	مواطنة:

نشأ هذا المفهوم مع قيام الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي عممت استخدامه بعد قيام الجمهورية الفرنسية. وأصبح كل فرد حراً وله حقوق وعليه واجبات ويتمتع بما يعرف بالمواطنة؛ أي حقه في وطنه الذي ينتمي إليه وينصاع لأوامره ويقوم نحوه بواجباته ويحظى بكل حقوقه التي كفلها له دستور وطنه.

Class, Global:

طبقة، عالمية:

في تقديمه لكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أشار نيكولاس جين إلى هذا المفهوم موضحاً أنه يظهر من خلال الاستقطاب المتزايد بين الصفوات العالمية الذين لهم حرية الحركة في كل أنحاء العالم وغير مرتبطين بمكان أو نظام سياسي، والكتل الجماهيرية المحلية المرتبطة بمكانها المحلي وسلطته.

Clastres, Pierre

كلاستر، بيير

Claverie, Elizabeth

كلافيري، إيزابيث

Colonializm:

المذهب الاستعماري:

يتمثل في تأسيس سلطة سياسية رسمية من جانب الدول الأكثر تقدماً على أجزاء مختلفة من العالم في آسيا، أفريقيا، أستراليا، وأمريكا اللاتينية. ومن أهم الدول الاستعمارية: إسبانيا، البرتغال، فرنسا، بريطانيا، هولندا.

Colonilization:

الاستعمار:

(انظر: المذهب الاستعماري)

Communicational bond:

رابطة اتصالية:

يتم الاتصال من خلال خمسة نماذج هي:

- (١) الاتصال الذاتي.
- (٢) الاتصال الشخصي.
- (٣) الاتصال الجماعي.
- (٤) الاتصال الجماهيري.
- (٥) الاتصال بما هو غير بشري.

Community, Global:

المجتمع المحلي، العالمي:

يشير مفهوم المجتمع المحلي إلى بنية محددة لمجموعة من العلاقات الاجتماعية تتركز على شيء مشترك بين أعضائه، عادة ما يكون شعورًا بالهوية الواحدة. ويحمل المجتمع المحلي سمات العالمية عندما يتم استقطاب العلاقات العالمية وتوجيهها صوب المحلية بمعنى أن يكون هناك تبادل وتواصل بين ما هو عالمي وما هو محلي ليظهر مفهوم آخر مشترك بين العالمية والمحلية (Glocalization).

Comte, August

كومت، أوجيست

-Law of the three states

- قانون الحالات الثلاث

Consumption

استهلاك

Cosmopolitanism:

الكوزموبوليتانية (الوطنية العالمية):

يراهما جون أورى فى الفصل السادس "حراكات معقدة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، أنها كيان ذاتى التكوين متزايد النفوذ، ينشر معايير عالمية معينة مربكة وغير يقينية. تحدث من خلال انسيابات عالمية عبر كل أنحاء العالم المختلفة ويصنع المجتمعات المدنية بصبغته الكونية ويجعل منها كيانات كوزموبوليتانية طارئة.

Creolization:

الكريولية:

يشير هذا المصطلح إلى مواليد جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبى أو إسبانى تحديداً، ولا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصلية، أو الفرنسية التى يتحدث بها الزوج فى مستعمرات فرنسا السابقة.. وعموماً يشير إلى سكان المستعمرات الذين يحملون السمات الثقافية لأصولهم إلى جانب سمات ثقافية للمستعمر.

Cronenberg, David

كرونينبرج، دايفيد

Cultural Politics

السياسة الثقافية

Cultural studies

الدراسات الثقافية

Culture

ثقافة

Culture consumer

مستهلك للثقافة

Culture information

معلومات ثقافية

Culture technological

ثقافة تكنولوجية

Culture Cyberspace

ثقافة الفضاء الإلكتروني

Culture Cyborgs

ثقافة السيورج

"D"

Dean, Mitchel

دين، ميتشل

Deconstruction

تفكيك

Deleuze, Gilles

ديلوز، جليز

Democracy:

ديموقراطية:

نظام سياسى يحدد علاقات السلطة، وتقوم على أن سلطة الحاكمين مستمدة من سلطة المحكومين وليس العكس. ترتبط فيها الطاعة بالمصلحة العامة، ويقوم المجتمع الديموقراطى على المسئوليات المتبادلة بين الحكام والمحكومين، ويوجد به قطاعان: قطاع خاص يسمح بالمبادرة الفردية وقطاع عام يقوم على تأمين وصون كل ما له علاقة بالمصلحة العامة.

Derrida, J

ديريدا، ج.

Descola, P.

ديسكولا، ب.

Deviance:

انحراف:

ابتعاد عن المألوف فى التصرف نتيجة صراع بين القيم والمعايير الاجتماعية بين الفرد والمجتمع الذى يعيش فيه. ويؤدى موقف المنحرف إراديا كان

أم غير إرادي إلى عزلة عن باقي المجتمع فيضطر إلى اللجوء إلى زمرة أو فرقة مؤلفة من عناصر في وضعية مشابهة لوضعيته.

Ditlhey, W. ديلتي، و .

Domination: سيطرة، سيادة، هيمنة:

نوع من التفاعل الاجتماعي يحدد فيه المسيطر بناءات، وظائف أو أغراض من هم دونه أو تحت سيطرته. عكس الخضوع، ويحدد سيادة جانب على الآخر، ويتضمن الصعود، والتقدم أو أن تكون في المقدمة دائماً.

Domination Coloniale: السيطرة الاستعمارية:

أن يفرض المستعمر أغراضه وأهدافه وأدواته وسياساته على من يستعمره ويخضعه ويرغمه على الانصياع لكل إملاءاته بوصفه الأقوى والمسيطر وصاحب السيادة في هذا الموقف.

Donzelot, J. دونزيلوت، ج.

Douglas, M. دوغلاس، م.

Dofour, D.R. دوفور، د.ر.

Dourkheim, E. دوركايم، إي.

"E"

Eade, J. إيدي، ج.

Ehrnberg, A.

إيرنبرج، أ.

Emancipation:

تحرر:

تحرر، فى علم النفس، تحرر المراهق من سلطة والديه، أو تحرر المرأة من سلطة الرجل. فى علم السياسة، يعنى التحرر، تحرير المستعمرات من سلطة الاستعمار.

....., Human

تحرر، إنساني:

(انظر: تحرر)

....., Political

تحرر، سياسى:

تحرر الدول المستعمرة من المستعمر وسلطته واحتكاره وتسيده وسيطرته.

....., Social:

تحرر، اجتماعى:

انظر (تحرر الإنسان).

Empire:

إمبراطورية:

تنظيم سياسى هرمى على رأسه إمبراطور ويعتبر الإمبراطور نفسه عادة ملكاً لملوك عدة، الإمبراطورية تشمل مستعمرات كثيرة منتشرة عبر العالم.

Empricism:

إمبيريقية:

التجريبية.. منهج يقول إن المعرفة تتبع من التجربة، وفى إطار العلوم الإنسانية والاجتماعية موقف حازم يتخذه الباحث من العالم الخارجى يفضى إلى

جمع المعلومات بدقة وموضوعية دون إقحام معطيات نظرية مسبقة فيها، ثم استنطاق البيانات الواقعية دون زيادة أو نقصان.

Enlightenment:

التنوير:

توضيح الرؤية، وتسليط الضوء، بينما عصر التنوير في فرنسا قد شهد حركة سياسية اجتماعية كان هدفها تهيئة النفوس للإقلاع عن النظام الملكي بهدف الدخول في الحداثة القائمة على الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وإلغاء الامتيازات.

"F"

Fanono, F.

فانون، ف.

Feminism:

نسائية:

هي حركة اجتماعية، وسياسية أحياناً، تقوم على المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة في كافة الحقوق.

....., **Socialist:**

نسائية، اشتراكية:

يرتكز التحليل الاشتراكي للنسوية على ثلاثة موضوعات: العمل المأجور، الأسرة، الأيديولوجيا. وتقوم النسوية الاشتراكية على افتراض مؤداه: الزواج البرجوازي يعاد إنتاجه في شكل صراعات وتناقضات المجتمع البرجوازي الأكبر، فالزوجات يمثلن الطبقة المضطهدة أو حتى العبيد، بينما تمثل السلطة الأبوية في هذه الطبقة دور أصحاب الأعمال أو الملاك.

Feminism, Third World

نسائية، العالم الثالث

Ferenczi, T. فرنشيزى، ت.

Foster, N. فوستر، ن.

Foucault, M. فوكوه، م.

Discipline and Punish النظام والعقاب

Herculine Barbin هيروكلين باربين

I, Pierre Riviere (الجزء الأول)، بيير ريفيرى

The Order of Things نظام الأشياء

Fordism: الفوردية:

نسبة إلى هنرى فورد (١٨٦٣-١٩٧٤)، رجل صناعة أمريكى، وأحد رواد صناعة السيارات فى الولايات المتحدة الأمريكية والعالم. حيث التركيز على مرونة التخصص، اللا تكامل الرأسى، والتسلسل البيروقراطى.

Frankfurt School: مدرسة فرانكفورت:

مجموعة من الباحثين فى حقل العلوم الإنسانية عملوا من داخل جامعة فرانكفورت فى ألمانيا. فبعد تسلّم النازية زمام الأمور فى ألمانيا اضطّر هؤلاء الباحثون إلى الهجرة فتوزعوا على باريس، جنيف، ولندن، ثم انتقلت مدرسة فرانكفورت بعد ذلك إلى جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية وواصلوا أبحاثهم فى اجتماعات الثقافة.

Freedom:

حرية:

القدرة على التصرف، وفقاً للدافعية الذاتية للفرد. الإحساس بالقدرة على الاختيار مع اعتبار ظروف الموقف الذي يعمل من خلاله الفرد. إنها الجانب الداخلي الإيجابي للفعل. إنها مراعاة الظروف الخارجية والداخلية قبل اتخاذ القرار بشأن أي تصرف حتى لا يتأثر الآخرون بهذا التصرف وتبرير ذلك بالحرية، بمعنى آخر حرية التصرف والاختيار دون إلحاق الضرر بالآخرين.

French Revolution

الثورة الفرنسية

Frisch, P.

فريش، ب.

Fukuyama, F.

فوكوياما، ف.

Functionalism:

الوظيفية:

هناك اعتراض على تسميتها بالمنهج الوظيفي على أساس أنها لم تقدم بالفعل مسلكاً جديداً لتحليل الظواهر الاجتماعية. اشتهر في الولايات المتحدة الأمريكية على يد مالينوفسكي، ميرثون، وبارسونز، يقوم على أساس الاستناد إلى وظيفة كل عنصر من عناصر النظام الاجتماعي تحت الدراسة مع ضرورة تحقق التوازن الداخلي بين جميع العناصر مع دينامية تضمن استقرار النظام ونموه لتحقيق استمرارية الوضع القائم وتكريسه.

"G"

Gadamer, H.G.

جادامر، ه. ج.

Geography:

الجغرافيا:

مصطلح يتألف من مقطعين: جيو Geo بمعنى "أرض" (Earth)، جرافى Graphy بمعنى "وصف" Descriptive أى وصف ما على سطح الأرض من مظاهر طبيعية (أرض، مياه، مناخ.... إلخ).

....., Social:

الجغرافيا، الاجتماعية:

ذلك الفرع من علم الجغرافيا الذى يهتم بالتأكيد المتبادل بين كل من البيئتين الطبيعية (الجغرافيا) والبيئة الاجتماعية (الاجتماع) وكيفية فهم هذا التأثير فى تفسير الكثير من الظواهر المشتركة بين البيئتين الطبيعية والاجتماعية.

Gender:

النوع:

يشير إلى الانحياز إلى أحد الجنسين (الرجل أو المرأة)، ويترجم فى وثائق الأمم المتحدة بتعبير (حسب النوع أو حسب الجنس) أى أن يؤخذ فى الاعتبار كون الشخص رجلاً أو امرأة، ويعتبره البعض بناءً ثقافياً تحدد الهوية الاجتماعية (المواصفات والتكليفات التى يحددها المجتمع وفقاً للنوع البيولوجى).

Genealogy:

جينولوجيا:

جينو Geneo أى النسب أو الأصل (الأساس)، لوجى Logy أى علم، بمعنى أنه العلم الذى يبحث فى النسب، الأصل أو الأساس ويستخدم كمنهج فى مجال الأنثروبولوجيا وكأداة للبحث الأنثروبولوجى ويعتمد على التسجيل النسبى من خلال إشارات موحدة ومتفق عليها تحدد علاقات القرابة.

Genetics:

دراسة الصفات الوراثية:

دراسة الأصول الجينية للفرد. دراسة انتقال الصفات الوراثية بين الأجيال البشرية عن طريق الجينات.

Giddens, A.

جيدنز، أنتوني

Gifts-exchange

تبادل الهبات

Gilroy, P.

جيلوري، ب.

Glissant, E.

جليسانت، إي.

Globalization:

العولمة:

تعاظم الاعتماد المتبادل بين شعوب العالم وأقاليمه وبلدانه نتيجة توسع نطاق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية عبر بقاع الكون.

Global Spaces:

الفضاءات الإلكترونية العالمية:

أحد الاستعارات البلاغية التي استخدمها جون أوري John Urry في الفصل السادس من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" لتوضيح مسألة التدفقات الهائلة للمعلومات، في كل أنحاء العالم. ويرى أوري أنها شبكات، الشبكات التي تربط مجموعات من نقاط الالتقاء بصورة غير مباشرة مع حدود الدول القومية والأنشطة التي تربط شركات معينة معاً.

Glocalization:

العولمة - المحلية:

تشير إلى العملية التي يتم من خلالها اختصار (اقتصاد) العلاقات العالمية المفترضة وإعادتها مرة أخرى في صورة علاقات متقلة (متحركة) بين العالمي والمحلي. عملية دينامية غير منتهية داعمة للمركز، والعالمية في أن واحد كبديل لثنائية المحلي - العالمي.

Governmentality: النظام الحكومي:

استخدم نيكولاس روز Nicolas Rose هذا المفهوم في الفصل التاسع من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" توجيه (حوكمة) الاجتماعي للتعبير عن أسلوب إدارة السلوك. توجيه، تشكيل السلوك البشري بوسائل وأدوات مختلفة لتحقيق غايات معينة... محاولة لتوجيه (تدبير) كل الممارسات البشرية في رقعة مكانية ذات معالم وحدود جغرافية وسياسية محددة وصولاً إلى الاستقرار والاستقلال الذاتي.

Guttari, F. جوتاري، ف.

Guillory, J. جويلوري، ج.

"H"

Kristeva, J. هابرماس، ج.

Habitus: الاعتياد:

استخدمت جوديث بنلر **Judith Bulter** هذا المفهوم في الفصل الثالث من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" حول "إعادة إحياء الاجتماعي" ليشير إلى عمليات جسدية، إيماءات، ممارسات، عادات، أو أنماط سلوكية تحدث بصورة منتظمة وطقوسية أيضًا، يوميًا.

Hall, S. هول، إس.

Haraway, D. هاراوي، د.

Hardt, M. هاردت، م.

Harvey, D. هارفي، د.

Hayles, N.K. هايلز، ن.ك.

Hegel, G.W.F. هيجل، ج. و. ف.

Heidegger, M. هايدجر، م.

Held, M. هيلد، م.

Hipocrates هيبوقراط

Horkheimer, M. هوركهيمر، م.

Husserl, E. هوسرل، إي.

Hybridity: هجين:

اختلاط وامتزاج الهويات والعرقيات وانصهارها وخروج منتج يحمل صفات وملامح الأصول عرقياً وثقافياً، من أمثلة ذلك: الكريولية Creolization وهم موليد جزر الهند الغربية أو أحد بلاد أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبي (إسباني بصفة خاصة).

عملية التهجين (نسبة إلى برونو لاتور): **Hybridization (Latour):**

انظر: **Hybridity** (إحداثيات تكاثر بين كيانات غير متجانسة للخروج بثمار تحمل صفات، ملامح، وسمات تلك الكيانات مجتمعة).

الواقع المفرط: **Hyperreality:**

يرتبط هذا المفهوم ببيري بودريار Pierre Boudriard للإشارة إلى شكل السلطة غير المباشرة (غير خطية) طارئة تعود بنا إلى السيطرة بصورتها البسيطة التي سادت في الماضي كما في حالة الاحتكار السلعي.

الاجتماعي - المفرط: **Hyper-Social:**

يرتبط هذا المفهوم بنيكولاس جين Nickolas Gane مؤلف كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" في الفصل الأول "إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية" ليشير إلى أن العولمة لا تعني وفاة الاجتماعي، ولكن ميلاد حقبة جديدة للاجتماعي يمكن تسميتها "الاجتماعي - المفرط" لأنه يعني نقلة جديدة تماماً في الحقوق والمواطنة للأفراد تتفق مع ما جاءت به العولمة.

"I"

صدام المعتقدات (القديمة): **Iconclash:**

ورد هذا المفهوم فى فصل "الاجتماعى كرابطة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى أنه بديل لمصطلح "Iconclasm" أى الثورة على المعتقدات والمؤسسات العقدية القديمة من أجل التخلص منها. تعارض (تصادم) كل ما تتضمنه المعتقدات القديمة (الصور، الأشياء، العلامات، المكانات، والوثائق) مع ما يقابلها من الحديث.

Identity:

هوية:

مشتقة من الأصل اللاتينى **Idem** بمعنى التوحد والاستمرار، إلا أنه فى علم الاجتماع الحديث لا يوجد معنى واضح لهذا المصطلح حيث يستخدم بشكل عام وفضفاض تبعاً لمعنى مفهوم الذات عند الباحث وتبعاً لمشاعره وأفكاره حول ذاته، بمعنى أن الهوية ترتبط إلى حد كبير بالأدوار الاجتماعية التى نشغلها، أى أنها تتشكل تبعاً لعملية التنشئة الاجتماعية.

Individualization:

الميل (الاتجاه) إلى الفرد:

يرتبط هذا المفهوم بمفهوم "النزعة الفردية" **Individualism** أى اتجاه أو سياسة تؤكد على أهمية وسمو الفرد أو الشخصية الفردية سواء للفرد نفسه أو بالنسبة للغير. ويرتبط كذلك بالمصلحة الشخصية، الحرية الشخصية، العمل الحر، المنافسة الحرة، المبادرات الحرة للأفراد، الاستقلال الذاتى، وحرية التصرف.

Information:

معلومات:

تشير إلى البيان **Statement**، والبيانات **Data** التى ترد فى سياق الكمبيوتر (قاعدة بيانات **Data-base**)، وتترجم أحياناً بالمعطيات. وهو معناها الاشتقاقى الذى يؤدى إلى الفرنسية (التي دخلت على الإنجليزية) **Données**، والكلمة قد تعنى شيئاً للمختص وتعنى شيئاً آخر لغير المختص أو

المتخصص فى فرع آخر من العلوم بمعنى أنها ترتبط بالسياق (أى التخصص) الذى ترد فى إطاره. إسلام: Islam عقيدة، ديانة الإسلام، خاتمة الديانات السماوية الثلاث: اليهودية، المسيحية، ثم الإسلام الذى حمل رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليكون للعالمين جميعا.

"J"

James, C.L.R. جيمس، سى. ل. ر.

James, H. جيمس، هـ.

Joyce, P. جويس، ب.

Judaism: اليهودية:

أول ديانة سماوية ظهرت لهداية البشر وحمل رسالتها سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام.

"K"

Kafka, F. كافكا، ف.

Kagan, R. كاجان، ر.

Kant, I. كانط، عما نويل

Kaufman, J.C. كوفمان، جى. سى.

Kinship: القرابة:

نسق من الأنساق الاجتماعية التي يهتم بدراستها كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، حيث يرى الأنثروبولوجيون أنه في المجتمعات غير الحديثة يصعب تفسير وفيم القضايا الاقتصادية والاجتماعية، السياسية، والثقافية خارج إطار النسق القرابي وهي القاعدة التي اكتشفها لويس مورجان (١٨١٨-١٨٨١).

Krestiveva, J.

كريستيفا، ج.

Kwintes, S.

كوينز، س.

"L"

Labour:

عمل:

يستخدم هذا المصطلح ليشير إلى نوع وطبيعة النشاط الذي تقوم به جماعة ما أو فرد ما، صناعيا، تجاريا، زراعيًا... إلخ، للكسب والمعيشة وبناء الاقتصاد وما يترتب على العمل كنشاط من مهام وعمليات أخرى (الإنتاج، الاستهلاك، التوزيع... إلخ).

والعمل قد يكون يدويا أو آليا حسب مرحلة النمو الاقتصادي والتقني التي يمر بها المجتمع المعنى أو المروس.

Laclau, E.

لاكلاو، إي.

Lash, S

لاش، سكوت

-Another Modernity, A
different Rationality

- حداثة أخرى، عقلانية مختلفة

-Critique of Information

- نقد المعلومات

-Sociology of Postmodernism	- علم اجتماع ما بعد الحداثة
Latour, B	لاتور، برونو
-Politique De La Nature	- سياسة الطبيعة
-We have never been modern	- لم نكن أبداً حداثيين
-Law	- القانون
-International	- الدولي
-Repressive	- القمعى
-Restitutive	- التعويضى
Law, J.	لو، ج.
Lazzarato, M.	لازاراتو، م.
Lebensphilosophic:	الفلسفة الحيوية (Vitalism):

يعد المفهوم مرادفاً لمفهوم الفلسفة أو المذهب الحيوى حسبما أشار إلى ذلك سكوت لاش Scott Lash فى الفصل الخامس من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" حول "المعلومات مفعمة بالحياة". ويرى أنصار هذا الاتجاه أو المذهب أن الظواهر الحيوية تتميز بخصائص معينة لا نجد لها مثيلاً فى الظواهر المادية (الفيزيائية أو الكيميائية).

Leibniz, G.W.	ليبينز، ج. و.
Lessing, G.E.	ليسنج، ج. إى.
Levinas, E.	ليفيناس، إى.
Levis, Strauss	ليفى، شتراوس
-The Elementary Structures of Kinship	- الأنساق الأولية للقرابة
Libeskind, D.	ليبسكايند، د.
Linguistic bond:	رابطة لغوية:
Social bond مفهوم استبدله ليوتارد Lyotard ليحل بدلاً من الرابطة الاجتماعية	
The Postmodern Condition (1984)	bond لإيميل دوركايم وذلك فى كتابه "حالة ما بعد الحديث"
Luhman, N.	لومان، ن.
Lukács, G.	لوكاكس، ج.
Lury, C.	لورى، سى.
Lyotard, J.F.	ليوتارد، ج. ف.
-Discours, Figure	- الخطاب، الشكل

-The Inhuman	- اللا إنسان
-The Differend	- المختلف
-The Postmodern Condition	- حالة ما بعد الحديث

"M"

Macintyre, A.	ماكنتاير، أ.
Machines	آلات
Maffesoli, M.	مافيسولي، م.
Mahraj, S.	ماهرراج، إس.
Marshall, T.H.	مارشال، ت.ه.
Marx, K.	ماركس، كارل
Marxism:	الماركسية:

ينسب هذا المفهوم إلى ماركس والذي قدمه كأيديولوجية مع فريدريك إنجلز في كتاب "الأيديولوجيا الألمانية"، ويستند هذا المفهوم كأيديولوجية إلى فكرتين هما:

١- هناك علاقة مباشرة وقوية بين إنتاج الأفكار عند البشر وبين إنتاجهم للخيرات الاقتصادية.

٢- الأفكار المسيطرة في كل حقبة تاريخية هي أفكار الطبقة المسيطرة بالنسبة للفكرة الأولى.

من ثم فإن أفكار الطبقة السائدة فى كل عصر هى الأفكار السائدة أيضًا بمعنى أن الطبقة هى القوة المادية والفكرية أيضًا، لأنها التى تملك وتسيطر على وسائل وأدوات الإنتاج المادى وما يتبعه من إنتاج فكرى، فالتقافة ليست سوى نتيجة جدلية لعلاقات الإنتاج المادية.

Massumi, B.

ماسومى، ب.

Materiality:

المادية:

مذهب فكرى يعيد إلى المادة جوهر كل الظواهر التى نلاحظها فى الطبيعة وفى المجتمع. ويرتبط هذا المصطلح بثلاثة معايير: ارتباط المادية بالرغبة فى الاستمتاع الحسى الخالص والاستحواذ المادى على حساب القيم والمثل العليا، يرتبط المعنى الثانى بوجهات النظر الفلسفية حول الطبيعة الأساسية للواقع، ويرتبط المعنى الثالث بكل من ماركس وإنجلز حيث يؤكد هذا المعنى على أسبقية التفاعل مع البيئة الطبيعية بغرض إشباع الحاجات على فهم البنى الاجتماعية الإنسانية وأنماط الصراع. وترتبط المعانى الثلاثة مع بعضها البعض وعادة ما يتم الخلط بينها.

Mauss, M.

موس، مارسيل

Mbembe, A.

ميمبيه، أ.

McLuhan, M.

ماكلوهان، م.

McNeil Jr., D.G.

ماكنيل جنيور، د.ج.

McRobbie, A.

ماكروبي، أ.

Melucci, A.

ميلوسى، أ.

Memory:

ذاكرة:

القدرة العقلية (الذهنية) على الاحتفاظ بالمعلومات فى ذلك الجزء المخصص لها فى المخ البشرى **Human Brain** (الجزء التلافيفى من المخ شديد التعقيد والتعاريج) والقدرة على استرجاعها مرة أخرى (تذكرها) عند الحاجة إليها للاستخدام، فالذاكرة البشرية تتضمن التخزين والاسترجاع.

Methodological:

منهجى:

يشير هذا المفهوم إلى أساليب وطرائق البحث لجمع البيانات الإمبريقية (الواقعية) من المواقع البحثية (معامل، مختبرات، واقع فعلى..... إلخ)، وتتضمن هذه التجربة (المعملية، المختبرية): المسوح، الملاحظة بأنواعها، المقابلات الشخصية بأنواعها (مقننة، غير مقننة).

... Cosmopolitanism (Beck):

المنهجية الكوزموبوليتانية (بيك):

اتجاه منهجى قدمه أولريش بيك فى الفصل الثامن "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" كبديل لما يعرف بالمنهجية القومية **The Methodological Nationalism** (المنظور القومى للمنهجية) الذى يقوم على الفاعلين الاجتماعيين **Social Actors** فى المجتمع **Society** الذى تعادله المنهجية القومية بالخيال (التصور) القومى. بينما المنظور الكوزموبوليتانى يعتمد على ما يسميه أولريش "ملاحظ أو مشاهد العلم الاجتماعى" **Social Science Observer** (أى العالم الاجتماعى). بمعنى أن المنظور القومى يعتمد على الفاعلين الاجتماعيين فى المجتمع (Actors). بينما يعتمد المنظور

الكوزموبوليتاني على العلماء الاجتماعيين كملاحظين (Social Scientists)، الأول يحصر نفسه داخل حدود المجتمع القومي، بينما الثاني لا تحده حدود الدول القومية بل يمتد ليشمل كل المجتمعات بمعنى أنه منظور عبر قومي Transnational، يتطلب الملامح المنهجية الآتية:

١- إعادة تحديد المفاهيم النظرية لتستوعب المنظور الكوزموبوليتاني (عبر القومي) أو إيجاد مفاهيم جديدة.

٢- تحديد وحدات بحثية Research Units عبر قومية (Transnational).

٣- إجراء البحث في أكثر من مجال بحثي (حقل) واحد، ومنظورات تستند إلى وجهات نظر مختلفة وذلك حسب مجال التطبيق (سياقات قومية مختلفة، منظورات وأطر تصورية مختلفة).

٤- إجراء البحث حول نفس الموضوع في صورة دراسات حالة في مجتمعات مختلفة يضمها إطار تصوري كوزموبوليتاني شامل.

منهجية قومية (بيك): Methodological Nationalism (Beck):

(انظر: المنهجية الكوزموبوليتانية)

المنهجية: Methodology:

مجموع المعارف والتقنيات والأساليب التي تقترن بالبحث العلمي، كما تستوعب فرضيات البحث، وجمع المعلومات وما يتصل بها من عمليات تجهيز وإعداد وتحليل واستنتاج وتفسير للنتائج، وتقويم النتائج والحكم على اختيار أساليب البحث وتقنياته، ويرى البعض أن الجزء الخاص بتحديد المفاهيم (نظرياً، إجرائياً) والأطر النظرية التصورية تدخل في منهجية البحث.

منهجية، متنقلة (حراكية) (أورى): Mobile (Urry):

أساليب منهجية يراها جون أورى مناسبة أو ملائمة لدراسة الخصائص البارزة للنظم بأساليب دينامية جديدة لا تفترض فقط علاقات بين القسوى البشرية والأشياء المادية، و لكن تتبع كيانات مختلفة: الناس، الأشياء، التدفقات المعلوماتية أو الثقافية عبر الزمان والمكان لمعرفة كيف تتدفق، كيف تشكل الشبكات، وكيف هي نفسها تتحول فى هذا السياق: بمعنى التنقل أو الحراك وراء الناس، الأشياء، والتدفقات المعلوماتية، أو الثقافية، لتحاكى حركات هذه العناصر التى يتناولها البحث عبر الزمان والمكان حتى تصب النتائج، بصورة صحيحة لصالح بناء وتطوير النظرية الاجتماعية عموماً والسوسيولوجية بصفة خاصة.

Information

معلومات

Métissage (miscegenation):

مزيج (تمازج الأجناس):

أشارت فرانسوا فيرچن إلى هذا المصطلح فى الفصل العاشر تحديات ما بعد الاستعمار" فى كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليرادف مصطلحات أخرى مثل: الكريولية Creolization، التهجين Hybridity، عملية تماس واحتكاك وصراعات بين ثقافات وجنسيات (عرقيات)، وترتيبات، تفاوضات تنتهى بضبط وتسيّد وإخضاع وتثمر نتيجة لهذا التمازج أشكال وصور جديدة أعيد بناؤها وتشكيلها تحمل سمات وخصائص كل الثقافات والعرقيات التى شملتتها عملية التمازج Métissage, Creolization.

Mayer, J.

ماير، ج.

Mitchell, J.

ميتشل، ج.

Mobility (the socials as):

حرك (الاجتماعى باعتباره):

يرى جون أورى فى الفصل السادس "حركات معقدة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أنه توجد نقلة فى الموضوع الرئيسى لعلم الاجتماع من مجرد "الاجتماعى كمجتمع" إلى "الاجتماعى كحرك"، ينتقل التركيز من مجرد تحليل المجتمعات، الدول القومية، والأنساق الاجتماعية إلى التركيز على دراسة "الشبكات، الحراك والانسبايات الأفقية". يتكون العالم الاجتماعى من نظم حية معقدة ليست طبيعية ولا اجتماعية ولكنها ممتزجة (مهجنة)، وتعكس صفات وخصائص بارزة، وترفض التمييز بين ما هو اجتماعى وما هو طبيعى ولكن توليفة من كليهما تمثل أنظمة للتعقيد العالمى.

Modernity:

حدائنة:

انطلقت الحدائنة فى أوروبا مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ لتعنى تغييراً فى النظام السياسى إلى نظام ديموقراطى يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة له، اقتصاد السوق، الليبرالية، تصعيد الطبقة البرجوازية التى أمسكت بزمام الاقتصاد، وعلى الصعيد الاجتماعى اعتماد المساواة بين الرجل والمرأة فى كل المجالات، التعليم الرسمى المجانى، حيث الفرد هو أساس المجتمع، أساس القانون، أساس النظام السياسى والتشريع.....الخ.

....., European:

الحدائنة الأوروبية:

يرى نيكولاس جين أن فرانسوا فيرچيه فى كتابها التى ناقشت فيها فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمارى" ترى أن "الحدائنة الأوروبية" يصعب فهمها خارج نطاق مسألة "الإمبراطورية" وأن الاجتماعى كخطاب وأسلوب للتنظيم السياسى تشكل منذ البداية عن طريق العلاقة بين المستعمر والمستعمر. بمعنى أن الاستعمار هو الذى أدى إلى تحديث أو إدخال الحدائنة (كنموذج أوروبى) إلى الدول أو المجتمعات التى استعمرها، ولولا الاستعمار ما دخلت الحدائنة "الأوروبية" إلى تلك المجتمعات التى استعمرت من قبل.

....., Hyper:

الحدائفة، المفرفة:

أشار زلجمونت باومان إلى هذا المفهوم فى الفصل الثانى "المخالطة الاجتماعفة الدافقة أو المتدفقة" فى كتاب "مستقبل النظرفة الاجتماعفة" على أنها تختلف عن "ما بعد الحدفث" Postmodern، فهى لفسف ظاهرفة للفاىفة، غير ملزمة لتوجه وترصد الفكر النظرى، إنها الحدائفة التى نفعف عن السسولة والانسفاىبة والتدفق الشدفد للحدائفة المتجدة فانتهف بها إلى الإفراط أى الحدائفة الزائفة أكثر من اللازم.

....., Late:

الحدائفة، الأخرفة:

تعنى كلمة "الأخرفة" Late، إذا استخدمف كما فجب، الانغلاق Closure، المرحلة الأخرفة Last stage بمعنى أنه لا نفعف أن فأتى أو فلفها شىء آخر كحدائفة، لنسمه مثلاً: "الأخر فذاً" أو "ما بعد الأخر".

....., Liquid:

الحدائفة، الدافقة (المتدفقة):

مرحلة من الحدائفة يرى زلجمونت باومان أننا قد دخلناها بالفعل، إنها حقبة الحدائفة الدافقة فتمفز بالسرفة المتزايدة الزوال، عدم الفققن، عدم الأمان لكل الأشكال الاجتماعفة، ففب النزوع إلى التفرد (الانفرادفة)، حرية متزايدة للأفراد، وظهور أشكال اجتماعفة للطبقة العالمفة نفعفة الاستقطاب الزائف بفن الصفوات العالمفة.

....Reflexive:

...الانعكاسية (الارتدادية):

يرى نيكولاس روز في الفصل التاسع "توجيه الاجتماعي" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، أن الانعكاسية أو الارتدادية Reflexivity تعنى شيئاً خاصاً جداً. إنها خاصية لعقليات معينة (الليبرالية) تحدث على كل المستويات، وتتبعث من الانسياب العالمي البارز للكوزموبوليتاني الذي يوفر الترتيبات اللازمة للتحديث الانعكاسي من خلال التعقيدات العالمية البارزة والمتزايدة.

....., Second (Beck):

الحدائفة، الثانية (بيك):

يشير أولريش بيك في الفصل الثامن "المنعطف الكوزموبوليتاني" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" إلى أن الحدائفة الثانية تجمع بين المنهجية الكوزموبوليتانية والمنظور الكوزموبوليتاني لأن الواقع الاجتماعي فيها لا تشكله أو تحدده الديناميات أو الفاعلون الاجتماعيون ولكن العلماء الاجتماعيين المتخصصين الذين يقومون بدور الملاحظين لما جرى داخل كل دولة قومية كحالة اجتماعية تحت الدراسة. الاتجاه نحو التفرد (الانفرادية) بمثابة البناء الاجتماعي للحدائفة الثانية ويفرز نتائج غير مباشرة، غير محددة ومتناقضة، وعلى الناس أن يجددوا حياتهم بأسلوب ما بعد التقليدي، راديكالي. هناك تناقض بين أشكال حياتية متفردة إلى حد بعيد، ومؤسسات لا تزال تُصنّف تلك الأشكال الحياتية في فئات تجميعية معينة (مثل: الطبقة، الأسرة).

Mohanty, C.

موهانتى، سى.

Mol, A.

مول، أ.

Monadology:

مونادولوجى (الأحادية):

يرتبط هذا المفهوم أساساً بجبرائيل تارد G.Tard، وقد أشار إليه سكوت لاش فى الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" ليميز بينه وبين مفهوم "المذهب الذرى" Atomism، ففى المونادولوجى المادة البسيطة هى "الاختلاف"، بينما فى المذهب الذرى "الهوية" هى المادة البسيطة. والموناد Monad يعنى الوحدة أو واحد أو أحد الجواهر البسيطة التى يتكون منها الكون (فى فلسفة ليبنتز)، أو وحدة أو عنصر بسيط للتفاعل. ومن ثم فالمونادولوجى يهتم بالتفاعل بين العناصر أو الوحدات المكونة لشيء ما بينها علاقة وتواصل وإدراك متبادل، لذلك فالعلاقة بين العناصر ليست سببية ولكنها علاقة تأثير متبادل وتواصل.

Multiculturalism:

التعددية الثقافية:

يعد أحد المفاهيم التى برزت عقب المرحلة الاستعمارية وجراء المُستعمر تاركاً وراءه مستعمرات سابقة ذات تعددية ثقافية إما أن تتحول إلى ما يعرف بالكريبولية أو الخلط اللغوى Métissage، أو الامتزاج Hybridity الثقافى، وعادة ما تستخدم مع تلك المفاهيم كأدوات تحليلية للتعامل مع الواقع الاجتماعى والثقافى بتلك المستعمرات حيث تميل التعددية الثقافية إلى الدفاع عن حق المواطنين الأصليين بالمستعمرات للاحتفاظ بهوياتهم الثقافية إلى جانب أى ثقافات أخرى جاءت مع المُستعمر، أو ثقافات المهاجرين فى البلاد أو الدول التى هاجروا إليها لتبقى جنباً إلى جنب مع ثقافة مجتمع المهجر.

"N"

Nanotechnology:

النانونتكنولوجى:

يشير هذا المفهوم إلى التكنولوجيا المتناهية فى الصغر والدقة، وهى عبارة عن مهارة إنتاج أو بناء آلات أو أدوات صغيرة ودقيقة من خلال استخدام التقنيات العالمية والمتقدمة للحاسب الآلى.

Nation-State:

الدولة القومية:

نمط من الدولة يتميز به العالم الحديث تمتلك فيه الحكومة قوة سيادية على مساحة محددة من الأرض، وتشكل جمهرة السكان مواطنين يعتبرون أنفسهم جزءاً من أمة واحدة. يرتبط بظهور القومية وتطورها كجزء من منظومة الدول القومية التى نشأت فى أوروبا وانتشرت حالياً فى معظم بقاع العالم.

Negri, A.

نيجرى، أ.

Networks:

شبيكات:

مجموعة من العناصر المتعادلة أو المتشابهة أو المتوازية، أى الوحدات المتماثلة فى تركيبها بما يسمح بربطها فى شبكة واحدة، إقامة علاقات متعادلة ومتبادلة تجعل منها وحدات متميزة.

Neitzsch, F.

نيتشه، ف.

Non-modernity (Latour):

لا حداثة (لاتور):

في كتابه "لم تكن أبداً حدثين" يوضح برونو لاتور الفرق بين كل من "التنقية والتهجين" وكيفية التمييز بينهما وتقبل الفرق بينهما. ففي ما قبل الحادثة نقبل التنقية ونرفض التهجين حيث التمسك بالأخلاق والوازع الديني، بينما العكس في مرحلة الحادثة وما بعدها لأننا نتصرف من منطلق أنه العلم الذي يحكمنا ويوجهنا لمزيد من الحرية والإبداع والحماسة وهذا بالتحديد الفارق بين الحادثة واللا حادثة من وجهة نظر برونو لاتور.

Nussbaum, M.

نوسبوم، م.

"O"

Objects:

أشياء:

تعني كلمة "Object" موضوعاً، شيئاً، ومنها تأتي "الموضوعية" Objectivity في مقابل "الذاتية" Subjectivity، موضوع العمل، "المفعول به" في النحو في مقابل "الفاعل" Subject، الباعث، الدافع، الهدف، القصد، كل ما يدرك بالحواس أو بالعقل، وهي تشكل ثنائية تقليدية مع كلمة "Subject".

Obrist, H.U.

أوبريست، ه. يو.

Okin, S.

أوكين، إس.

Olma, S.

أولما، إس.

"P"

Parsons, T.

بارسونز، تالكوت

Pathology: باثولوجى (علم الأمراض):

يهتم بتحديد الأمراض من حيث مسمياتها، أسبابها، أعراضها، أماكن توطنها، إمكانية تفاديها أو الوقاية منها.

Patriarchy: الوالدية (الأبوية):

وتشير إلى أن النساء أدنى من الرجال، والانهياز للرجل.

Phenomenology: علم الظاهريات (الظاهراتية):

يرجع إلى هوسيرل Husserl كنموذج فكري شامل قادر على تفسير الظواهر والأفكار والوقائع في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.

Phronesis انتماء

Piette, A. بيتيه، أ.

Positivism: الوضعيَّة:

يرتبط هذا المفهوم بالمفكر الفرنسي أوجيست كونت أحد مؤسسى علم الاجتماع فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويشير إلى مذهب ومنهج فى التفكير والبحث ضمنه كتابه "خطاب حول الروح الوضعيَّة" والذى استعرض فيه قانون الحالات الثلاث التى مرت بها البشرية عبر عصورها المختلفة: الحالة اللاهوتية (الدينية)، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعيَّة أو الواقعيَّة أى التجريبيَّة التى تقوم على الملاحظة للظواهر الاجتماعية كما يفعل الفيزيائى فى مختبره،

حيث يجب أن يقوم البحث الاجتماعي على التجربة الواقعية ويستند إلى الاستقراء والاستنتاج معاً كمكملين للتجربة والملاحظة.

Post-Colonialism: ما بعد الاستعمار:

ورد هذا المفهوم في الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمار" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، وقد استخدمته فرنسوا فيرجيه لتصنف وضع المستعمرات الفرنسية التي تحررت من الاستعمار الفرنسي شكلاً ولكنها لم تفقد بنيتها الاستعمارية، سكانها مواطنون وربما تحت حكم ديموقراطي إلا أن الاستعمار الفرنسي لا يزال يشكل ويقنن علاقات تلك المستعمرات الفرنسية السابقة من ناحية وبغيرها من الدول الأخرى من ناحية أخرى. بعض هذه المستعمرات ارتضى أن يظل جزءاً من الجمهورية الفرنسية، والبعض الآخر استقل تماماً وأصبح له خصوصيته في كل شيء بعيداً عن مرحلة ما قبل الاستقلال والتحرر.

Post-Fordism: ما بعد الفوردية:

مرحلة اقتصادية يرى سكوت لاش في الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أنها ظهرت بعد ما يسميه سكوت "نهاية الرأسمالية المنظمة". وتتسم هذه المرحلة بالتبعثر أو التشرذم **Fragmentation** ومرونة التخصص واللائقامل الرأسي للشركات بيروقراطية التنظيم وتعد لإنجاز مهامها إلى مصادر خارجية **Ouisourcing**؛ أى مصادر خارج النطاق التنظيمي الذي تشملته الشركة.

Post-Human: ما بعد الإنسان:

ظهرت الصيحات بشأن مصير الإنسان ومستقبله ربما مع كتاب جين - فرانسوا ليوتارد (1991) J-F Lyotard *The Inhuman* (اللا إنسان) حول تأثير التقنية وتسارعها عبر الزمان والمكان وانعكاسات ذلك على الإنسان - وكتابات أخرى لكل من:

دونا هاراوى (1991) D.Haraway، ن. كاثرين هاييل N.Katherine Hayler (1999) ثم كتاب فرانسيس فوكوياما "مستقبلنا ما بعد الإنسان" *Our Posthuman Future* (2003)، خاصة مع بداية تدخل الهندسة الجينية في تعديل الصفات الوراثية للإنسان وظهور الخريطة الجينية، وبداية انتقال صدى ذلك إلى مجال علم الاجتماع والمناداة للتفكير مرة أخرى في مصير "الاجتماعي" والنظرية الاجتماعية إذا ما انتقلنا بالفعل إلى مرحلة ما بعد الإنسان الذي نعرفه ماذا عن النوع Gender في ظل هذا التغيير الاجتماعي التقني المتسارع هل يمكن لما هو اجتماعي أن يواكب تلك المرحلة؟.

Post-Modernity:

ما بعد الحداثة:

يرى كل من كتب حول هذا الوضع (أو الحالة) أمثال: ليوتارد، بودريار، لاكان، فوكوه، ديريدا وحتى أرنولد توينبي في كتابه "حالة ما بعد الحداثة"، حيث كان أول من بشر بتلك الحالة، أنها "حالة اجتماعية خاصة متميزة، وليست مجرد أسلوب إبداعي جديد أو نظرية جديدة، وأن أسطورتى (التحرر، والحقيقة) قد فقدتا مصداقيتهما بسبب ما أُقترِفَ من جرائم في حق البشرية طوال القرن العشرين" فأصبحنا نعيش في عالم ليس به ضمانات لأى شيء، أو صدق، أو قيود على أى شيء، وأصبحت الثقافة تقتفر إلى العمق وانحسار العاطفة والبخل في التعبير عن العواطف المتأججة، ثقافة بوتوية (خيالية) إلى حد كبير وأن ما تحلم به هو ما ستحصل عليه.

Post-Modernity:

ما بعد الحديث:

(انظر: ما بعد الحداثة)

Post-Structrualism:

ما بعد البنوية:

يراهما جوردون مارشال G.Marshall (1998) حركة فكرية تنتمي إلى أكثر من علم وتتسم باتساع نطاقها ومن ثم أصبحت ذات بناء فضفاض غير محدد تحديداً دقيقاً. نشأت في فرنسا خلال الستينيات وانتشرت منها إلى مجتمعات أخرى. أدت إلى إعادة اكتشاف وتوسيع إمكانيات التحليل الراديكالي الكامنة في نظرية ف.سوسير F.Saussure عن اللغة باعتبارها ظاهرة ذات دلالة أكثر منها تعبيرية، واللغة هي كيان يغذى نفسه بنفسه وإن كان غير قادر على الاكتفاء الذاتي - وبالنسبة لأهميتها لعلم الاجتماع فقد أُنعت ودعمت مناهج جديدة لتناول المشكلات خاصة في المجال الأيديولوجي.

Power:

قوة (سلطة):

مقدرة الأفراد أو أعضاء الجماعة على تحقيق أهدافهم، أو قدرتهم على تطوير المصالح التي يتمتعون بها. تتخلل القوة جميع جوانب العلاقات الإنسانية، والقوة هي محور كل الصراعات للاستحواذ عليها لأنها الضامن لتحقيق الأمن إلى واقع.

..... bio-Power:

القوة الحيوية:

هى الاستطاعة الحيوية، أى أنها تتحقق بالعمل، وترتبط بالحياة، تتحقق عن طريق القوة العملية المفعمة بالحياة الواقعية الملموسة.

القوة، الاستعمارية: Colonial:

تشير إلى كل من الطريقة التى تعامل بها المُستعمر مع سكان المستعمرات من حيث الوحشية والتخلى عن المبادئ التى تدعى أوروبا أنها تشكل هويتها الحضارية، والتعذيب والاستعباد استنادًا إلى القوة العسكرية، كما تشير إلى ما يراه المُستعمر من أنه من خلال استعماره قد ساعد على تطوير وتغيير البلاد المستعمرة والانتقال بها إلى أولى أعتاب التمدين والمدنية من خلال ما غرسه فى نفوس سكان البلاد التى استعمرت من رغبة فى التغيير والتطوير.

القوة، الرقمية: Digital:

تشير إلى التقنية الرقمية التى سادت كل مجالات الحياة كنتيجة مباشرة للتقدم التقنى والمعلوماتى المتسارع نظرًا لسهولة التعامل من خلال تلك التقنية الرقمية مع الحواسب الآلية ببرامجها المختلفة التى صممت لكل الأنشطة الإنسانية. فالقوة الرقمية ببساطة عبارة عن مرآة عاكسة لكل الأشكال غير الرقمية الأخرى فى الحياة: ثقافية، اقتصادية، اجتماعية، وسياسية إلا أنها ليست ببساطة تعكس كل ما جرى فى العالم لأنها تغفل وتحيد الظروف والممارسات المادية، مع التقييد المكاني، للبيئات الاجتماعية الكثيفة التى تعمل من خلالها وعبرها تلك التقنيات الرقمية.

القوة، العالمية: Global:

يتضمن هذا المفهوم فضاءات (أماكن) وإستراتيجيات القوة ليس فقط فيما يتعلق بالعلاقات على المستويين القومى والدولى ولكن أيضًا بالنسبة للفاعلين الذين

لديهم أساليب مختلفة لإعادة تحديد معايير القوة العالمية اليوم، خاصة بالنسبة للطبقة، والسياسة والأسر المعيشية أيضًا.

إنتاج: Production:

يشير المفهوم إلى عملية استخدام عناصر مثل: رأس المال، العنصر البشري، التقنية، الموارد المالية المختلفة للوصول إلى مخرجات تتمثل فى سلع، خدمات، إشارات، علامات تجارية، وعلى مستويات مختلفة لهذا الإنتاج: الصغير منها والكبير للاستهلاك المحلى، والتصدير.....إلخ.

بريجوجين، آى. Prigogine, I.

التقىة (لاتور): Purification (Latour):

استخدم بروتو لاتور B.Latour هذا المفهوم فى الفصل الرابع "الاجتماعى كرابطة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى عملية إقامة مناطق وجودية (أنطولوجية) محددة للثقافة والطبيعة أو للبشر وغير البشر.

"R"

الترشيد: Rationalization:

يرتبط هذا المفهوم بإميل دوركايم "المنهج العقلانى"، يشير إلى أن الإنسان كائن اجتماعى وهو مزيج من الفكر والمادة ولا يمكن فهمه أو فهم تجاربه الاجتماعية خارج إطار هذه الثنائية (الفكر - المادة)، وأى تفسير يهدف إلى تقويم تجارب الإنسان ينبغى أن ينطلق من هذا الواقع، من هنا فالترشيد (العقلانية) هو

التوفيق بين عنصرى هذه الثنائية، وقد اعتمد دوركايم لتحقيق هذا التوفيق على جدلية استمدها من هيجل (جدلية مثالية).

ريجان، ر. Reagan, R.

النسبية: Relativism:

يستخدم هذا المفهوم بصورة فضفاضة لوصف المواقف الفكرية التي ترفض المعايير أو المحكات المطلقة أو العمومية. فبالنسبة للنسبية المعرفية، مثلاً، تتمثل فى وجهة النظر بأنه لا يوجد معيار مطلق للمعرفة أو الحقيقة. والنسبية الثقافية، على سبيل المثال، تعنى أن المفاهيم الاجتماعية تتأسس اجتماعياً وتتباين عبر الثقافات.

النظام الجمهورى: Republicanism:

نظام سياسى لحكم الشعوب وينبغى أن يستند إلى حكم الشعب أى الديمقراطية. تتحدد فيه علاقات السلطة بين الحاكم والمحكومين، على أساس أن تستمد سلطة الحاكم من المحكومين الذين اختاروه ليحكم بينهم وباسمهم، مثال ذلك، الجمهورية الفرنسية التى أعقبت الثورة الفرنسية (1789).

مقاومة: Resistance:

المقاومة كأسلوب للمواجهة أو التعامل مع المواقف المختلفة عبارة عن نكتيك للمواجهة غير العنيفة. وهى أسلوب مقبول، غالباً ما تتبناه الأقليات لتمارس ضغطاً معنوياً على جماعات الأغلبية. وقد أدى هذا الأسلوب إلى نتائج إيجابية مع حركات السلام والحركات المناهضة والمعادية للقوة النووية، وغيرها من الحركات.

ريكوير، ب. Ricoeur, P.

حقوق:

Rights:

تعود فكرة الحقوق في الغرب إلى "وثيقة الماجنا كارتا" الإنجليزية وتعنى الوثيقة العظمى، وهي وثيقة الحقوق التي ترجع إلى عام ١٢١٥م والتي أقرها الملك جون مكرها على ذلك من جانب النبلاء الإنجليز. وفي عام ١٩٤٨ تم إعلان العاشر من ديسمبر ليكون "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان". ومن هذه الحقوق: الحق في الحياة والحرية والأمن، وأنه في أي مكان إنسان أمام القانون، حرية الحركة والانتقال، حق الجنسية، حق حرية الفكر والضمير والاعتقاد، حرية المشاركة في إدارة مجتمعه. وسوسيولوجيًا، تعنى الحقوق إبداعات اجتماعية تلعب دورًا هامًا ونضاليًا في حياة أي مجتمع.

حقوق الإنسان:

Rights of Man:

(انظر: حقوق)

خطر:

Risk:

استخدم زيجمونت باومان هذا المصطلح في الفصل الثاني "المخالطة الاجتماعية الدافقة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى التهديدات الرئيسية للوجود الإنساني من الأخطار التقليدية في الماضي التي لا تقارن بأخطار الوقت الحالي. فأخطار الماضي كانت مباشرة ومصادرها معلومة وواضحة للجميع. ومن ثم كانت مواجهتها معروفة وأساليبها محددة بينما أخطار الوقت الحالي قد لا نرى مصادرها ولا نحسها وتأتي بغتة وتشعر بها من خلال عواقبها التي تهدد الوجود الإنساني بأكمله ومعظمها محصلة التقدم التقني المتسارع.

روبرتسون، ر.

Robertson, R.

Robins, K.	روبينز، ك.
Rogers, R.	روجرز، ر.
Rose, G.	روز، ج.
Rose, N.	روز، ن.
Powers of Freedom	قوى الحرية
The Psychological Complex	العقدة النفسية (المركب النفسي)
Rousseau, J.J.	روسو، ج، ج.
The Social Contract	العقد الاجتماعي

"S"

Said, E.	سعيد إدوارد
Sarter, J.P.	سارتر، جان بول
Sassen, Sassen	ساسن، ساسكيا
-Globalization and Its Discontents	- العولمة وعدم قناعاتها
-Guests and Aliens	- ضيوف وغرباء
-The Global City	- المدينة العالمية (الكونية)

مقياس:

Scale:

شكل من أساليب القياس يستند إلى ملاحظة معاني ثقافية عامة يفترض وجودها، أو تفسيرات اجتماعية مشتركة، ويتكون من عدد من الأبعاد الممثلة لتلك المعاني أو التفسيرات وتبلورها، ويتم ترجمة هذه الأبعاد إلى مؤشرات تعبر عنها عبارات خبرية (أو استفهامية) ويتم التعامل مع البيانات الرقمية لتلك العبارات بصورة إحصائية (التحليل العاملي، التصحيح، المعايرة..... إلخ).

Shopenhauer, A.

شوبنهاور، أ.

Schutz, A.

شوتز، ألفريد.

Science:

علم:

الدراسة المنظمة للظواهر والقضايا التي تمثل اهتمامات علمية أو مجتمعية عامة، ومن ثم الاستخراج المنظم للبيانات الإمبريقية من الواقع وإخضاعها للفحص والتحليل الدقيق والتفسير وصولاً إلى أشكال جديدة من الفكر العلمي تعرف بالنظريات والقوانين المفسرة للظواهر والقضايا المدروسة، ويتم كل ما سبق من خلال تطبيق قواعد المنهج العلمي: الملاحظة، فرض الفروض، جمع البيانات، اختبار الفروض وأخيراً استخلاص النتائج.

.....Information:

معلومات، العلم:

يشير سكوت لاش في الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" إلى هذا المفهوم، إلى أنه اقتبسه من أستاذ ياباني (كيوشى آبيه) للنظرية النقدية، لأنه لا يوجد حد أقصى لنظام المعلومات ولكن مع سرعة، وتعد وإفراط هذا النظام يجب للنقد أن ينبثق من داخله أى من صميم

المعلومات ومن خلال ما يسمى بالانعكاسية وبدون تجاوز (استعلاء) لكي نضيف إلى تلك المعلومات بانفتاحية وانعكاسية دون تجاوز أو غرضية.

Science Studies:

دراسات العلم:

تقوم دراسات العلم على الظواهر المادية استنادًا إلى معطيات الحواس. مستعينًا بالتجربة والتحليل والفروض والنظريات هذا بالنسبة للعلوم الطبيعية، بينما في العلوم الاجتماعية تدور هذه الدراسات حول الظواهر ولها ما يلائمها من المناهج البحثية مع الاستعانة ببعض مناهج العلوم الطبيعية أحيانًا من أجل مزيد من الإثبات واليقين.

Seabrook, J.

سيبروك، ج.

September 11th:

الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١):

تاريخ الهجوم على مركز التجارة العالمي بنيويورك وتدمير هذا المركز بالكامل وما نتج عن ذلك من ضحايا بشرية وخسائر مادية فادحة.

Seers, M.

سيرز، م.

Sexuality:

الجنسانية (النشاط الجنسي):

تراها جوديث بتلر في الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعي" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، ذات أشكال محددة وتعد سابقة على الاجتماعي-Pre-Social بما في ذلك أشكالها الشاذة. بينما يراها آخرون أنها تقتصر على النشاط الجنسي السوي، ويراهم فريق ثالث أنها تختص بالنوع البيولوجي للفرد من حيث كونه ذكرًا أم أنثى ولذلك يسمونها "الجنسانية" نسبة إلى الجنس.

علامات:

Signs:

يرجع هذا المفهوم إلى ف.د.سوسير F.D.Saussure في كتابه "دروس في علم اللغة العام" (١٩١٦). وأشار فيه إلى أن اللغة كيان حي يغذى نفسه بنفسه وإن كان غير قادر على الاكتفاء الذاتي ويلتقى فيه البعدان الأساسيان للعلامات: الدال (الصور المادية أو الفيزيقية) والمدلول (الصور الذهنية) في إطار متكامل ومترابط. فالعلامات قد تعنى شيئاً دون الإشارة إلى شيء خارج عالم اللغة ذاته. ولا توجد علاقة بين العلامة والمفهوم الذي تشير إليه بالضرورة ولكن تلك العلاقة يتم الاتفاق الاجتماعي عليها.

زيميل، جورج

Simmel, G.

صور زائفة:

Simulacra:

ورد هذا المفهوم في الفصل الأول "إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية" في كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، وهو الفصل الذي قدم فيه نيكولاس جين للكتاب. وتعني الكلمة "الصور الزائفة" كما أشار إليها جين على أنها بمثابة صور ما هو اجتماعي في مرحلة الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة والتي تختفي مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للعلامات.

محاكاة:

Simulation:

يشير نيكولاس جين إلى هذا المفهوم في مقدمة كتابه "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنه يمثل مع ما ينتج من صور مقلدة (زائفة) Simulacra رقمية للواقع مرحلة يختفي فيها ما هو اجتماعي الذي ساد مرحلة الإنتاج الكبير من السلع والخدمات ليحل بدلاً منها المحاكاة والصور الرقمية المقلدة (الزائفة).

Singularity:

تفرد:

يشير المفهوم إلى التفاصيل الدقيقة والتباينات المميزة التي تميز شيئاً ما (مادياً، غير مادي... إلخ) عن غيره وتجعله متفرداً بما يميزه. إلا أن هذا التفرد قد تنطمس معالمه إذا تم دمج هذا الشيء المتفرد مع غيره مماثل له أو مغاير.

Slavery:

عبودية:

من أهم أشكال وصور اللامساواة المتطرفة حيث يملك فرد أو أفراد عددًا آخر من الأفراد كملكية خاصة لهم يتصرفون فيهم كيفما ووقتما شاءوا. وقد انتهى هذا النظام من الوجود كأسوأ نظام للتدرج الاجتماعي شهدته البشرية.

Social bond:

رابطة اجتماعية:

يعد هذا المصطلح محصلة نسق علاقات السلطة والمسئولية في المجتمع، وهي علاقات داعمة للإستراتيجيات الليبرالية للحكومات، وهذه الرابطة الاجتماعية تحجب (و غالباً ما تقفل) في الحوارات المعاصرة بشأن الحرية. ويرتبط هذا المصطلح بإيميل دوركايم بينما طوره ليوتارد إلى رابطة لغوية في كتابه "حالة ما بعد الحداثة".

Social Contract:

العقد الاجتماعي:

نظرية عن النظام الاجتماعي كانت شائعة ومشهورة في القرنين السابع عشر والثامن عشر رغم أن أصولها ترتد إلى عهد أفلاطون وتعني اتفاقاً غير مكتوب بين الدولة ومواطنيها تتحدد فيه حقوق وواجبات كل طرف منهما، ويرتبط هذا المفهوم بكل من جون لوك، توماس هوبز، وجان جاك روسو.

Sociality:

مخالطة اجتماعية:

تعد بمثابة أحد التحولات الرئيسية في الحياة الاجتماعية التي صاحبها العولمة ونتيجة مباشرة لها، وهي من ناحية أخرى تمثل شكلاً من الروابط الاجتماعية المتقدمة غير التقليدية التي تتواءم مع ما يسمى أو يعرف بالحدائثة المتدفقة، حيث التعامل اجتماعياً يتم عبر شبكات معلوماتية واسعة النطاق من خلال الفضاء الإلكتروني.

المخالطة الاجتماعية المتدفقة (باومان): **Liquid (Bauman)....**

(انظر: المخالطة الاجتماعية)

التنشئة الاجتماعية: **Socialization:**

العملية التي يتم من خلالها التطبيع الاجتماعي للأفراد. العملية التي يتم عن طريقها تعلم كيف نصبح أعضاء في المجتمع من خلال استمماج معايير وقِيم المجتمع وتعلم أداء الأدوار الاجتماعية في المجتمع.

ممارسة اجتماعية: **Social Practice:**

تشير إليها جوديث بتلر في الفصل الثاني "إعادة إحياء الاجتماعي" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنها تستخدم للإشارة، للتركيز على المضمون والمبادئ والأسس التي تسبق ظهور الاجتماعي وتفسره منطقياً في سياقه الواقعي أينما وجد بصورة موضوعية وشفافية لأن الاجتماعي الآن ليس هو اجتماعي مرحلة الحدائثة وما قبلها وهو ما انعكس على معنى ومدلول الممارسة الاجتماعية.

علاقات اجتماعية: **Social Relations:**

التفاعلات المنظمة اجتماعيا التي تتم بين الأفراد والجماعات والتنظيمات والهيئات على أسس ومعايير وقواعد أقرها المجتمع وتتطوى عليها ثقافته، ويتم من خلالها إنجاز وأداء الأنشطة المجتمعية المختلفة التي يقرها المجتمع وتضمن استمراريته.

Social Structure: البناء الاجتماعي:

أنماط التفاعل بين الأفراد أو الجماعات المنظمة بطريقة منضبطة ومتكررة. ورغم عدم وجود معنى عام متفق عليه من المجتمع وقد أخفقت كل المحاولات لوضع تحديد محكم لهذا المفهوم. إنه ببساطة أداة تحليلية تستهدف معاونتنا على فهم كيفية سلوك الناس في حياتهم الاجتماعية. إنه يشير باختصار إلى كل علاقات التفاعل المنظم بين مختلف عناصر النسق الاجتماعي أو المجتمع.

Society: مجتمع:

جماعة من الناس يعيشون معا في حيز مكاني محدد المعالم ويشعرون أنهم يمثلون معا كيانا واحداً ويشتركون في ثقافة واحدة.

.....Capitalist: مجتمع رأسمالي:

مجتمع يقوم نظامه الاقتصادي على الإنتاج السلعي على نطاق واسع من أجل التبادل التجاري لتحقيق الربح الرأسمالي، ويقوم على تطور الصناعات والاعتماد على الآلية والميكنة والتكنولوجيا بشكل عام. ويسمح هذا النظام بالملكية الفردية التي تسمح بحرية التصرف والاستثمار بما يحقق المزيد من العائد الرأسمالي.

مخالطة اجتماعية: Sociality:

المجتمع الكوزموبوليتانى(الوطن العالمى) :Cosmopolitan (Beck)..
(بيك):

قدم أولريش بيك هذا المصطلح فى الفصل التاسع "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى المجتمع عبر القومى Transnational حيث لا مكان أو مجال للحدود القومية للمجتمعات، حيث يتم التحول إلى الكوزموبوليتانية من داخلها رغم ما قد ينتج عن ذلك من مخاطر جديدة إضافة إلى ما هو قائم من مخاطر بالفعل. ويلخص بيك هذه المخاطر الجديدة فى أن الكوزموبوليتانية سوف تضىف نوعاً من الشرعية على القوى الإمبريالية رأسمالياً وعسكرياً.

مجتمع ديموقراطى:Democratic:

مجتمع يقوم على نظام سياسى يحدد علاقات السلطة، تستمد فيه سلطة الحاكم من سلطة المحكومين وليس العكس. مجتمع يقوم على نظام المستويات المتبادلة بين الحاكم والمحكومين ويستند إلى قطاعين: قطاع خاص يسمح للمبادرة الفردية بتحقيق المصالح الخاصة، وقطاع عام يقوم بتأمين وصيانة كل ماله علاقة بالمصلحة العامة للمجتمع.

مجتمع المخاطر:Risk:

صاغ هذا المصطلح العالم الألمانى أولريش بيك فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم "مجتمع المخاطر: نحو حادثة جديدة (١٩٩٢)" بهدف الإشارة إلى أنه بينما نستخدم التكنولوجيا المتطورة فى كل المجالات فى سياق الحديث فإنه يجب أن

نتأمل ما يمكن أن ينتج عن هذا الاستخدام المكثف لتلك التكنولوجيا من مخاطر في جوانب كثيرة من حياتنا مثل: الكوارث البيئية (اتساع ثقب الأوزون، التلوث البيئي...إلخ)، مما يجعلنا نعيش في مجتمع محفوف بالمخاطر.

مجتمع، عالمي:World:

استخدم أولريش بيك هذا المصطلح كمرادف للمجتمع عبر القومى **Transnational Society** أو المجتمع الكونى "الكوزموبوليتانى" الذى يتخطى الحدود القومية ويتعامل مع القوميات المتعددة فى العالم كوحدة واحدة هى المجتمع العالمى.

علم الاجتماع: Sociology:

علم حديث نسبياً يحاول تثبيت أقدامه فى الجامعات والمراكز العلمية ذات الصلة، إنه كيان هجين من حيث مسماه: كلمة **Socius** باللاتينية وتعنى "الرفيق"، وكلمة **Ology** بالإغريقية وتعنى "علم" استخدمه أوجست كونت العالم الفرنسى، لأول مرة ليعنى به "علم دراسة المجتمع" ثم شاع استخدامه فى أوروبا وانتقل إلى أمريكا. ورغم الاختلاف الواضح بين المشتغلين على الموضوع المحدد لهذا العلم إلا أنه بمثابة الدراسة العلمية للمجتمع فى بنيته وتركيبته، جماعاته، نظمه، عملياته، تفاعلات وعلاقات أفراد وجماعته.....إلخ.

علم الاجتماع، الكوزموبوليتانى (بيك):Cosmopolitan (Beck):

دعوة لتحويل تركيز علم الاجتماع إلى تحليل الفضاءات الاجتماعية عبر القومية وليس المقصود بذلك "نظرية النظام العالمى الجديد" لعمانويل واليرشتين، أو علم الاجتماع العالمى الذى يعطى صورة إجمالية للكون أو العالم فى الحال، إنه

يختلف عن مجرد الرؤية المبكرة لوجهة النظر القومية، إنه يعنى أن تكون الدراسة من المنظور الكوزموبوليتاني الذي يحتوى الفاعل والمشاهد (الباحث) معاً فى آن واحد ويعتمد على الفرق البحثية المكتملة لبعضها البعض فى دراسة موضوع ما من خلال هذا المنظور.

علم الاجتماع، العالمى:Global:

يراه أولريش بيك أنه يقتصر على إعطاء صورة إجمالية للعالم فى الحال دون التركيز على التفاصيل الدقيقة. كما يحاول أن يعطى صورة مكبرة لوجهة النظر القومية التى يعطيها الأولوية فى البحث والدراسة.

علم اجتماع، ما بعد الحداثة:Postmodernism:

يرى زيجموند باومان أن ما بعد الحديث لم يكن إلا اختياراً مؤقتاً، تقريراً مهنياً عن بحث لم يكتمل أو بعيد عن الاكتمال. وعلم اجتماع ما بعد الحديث، من وجهة نظره، يدرس أو يهتم بتحليل ما يسميه الحداثة المتدفقة وهى بمثابة حقبة جديدة للحداثة تتميز بالآتى: سرعة الزوال، عدم اليقين (الشك)، عدم الأمان (الخطر). بالنسبة لكل الأشكال الاجتماعية، وعلى علم الاجتماع أن يقدم نظرية تتناسب تلك المرحلة للحداثة.

مكان، فضاء (حيز مكاني): Space:

ورد هذا المصطلح فى الفصل السابع "الحيز المكاني والسلطة" لساسكيا ساسن من هذا الكتاب. وفيه تنقل ساسن المشهد المكاني، من المستوى المحلى، إلى مستويات أرحب حيث المستويات: القومى، الإقليمى، والعالمى وما يترتب على هذا التنوع فى الحيز المكاني من علاقة وتأثير للسلطة (القوة)، كل هذا من خلال مدخل اجتماعى - جغرافى تحليلى.

.....electronic (digital):

فضاء، إلكتروني (رقمي):

ترى ساسن أن الحيز أو الفضاء الإلكتروني الرقمي يعكس إلى حد كبير التفاوت واللامساواة بالنسبة للسلطة من خلال الحيز والمكان الجغرافي. إذ أن السلطة الرقمية تعد صورة معكوسة أو تعكس هي الأخرى الأشكال الأخرى غير الرقمية للسلطة.

.....Global:

فضاء (حيز) عالمي:

يمثل هذا المستوى من الحيز (الفضاء) المكانية المرتبة الثانية من وجهة نظر ساسن من حيث مدى الرحابة والانتساع بعد المستوى القومي، ويأتي مباشرة قبل المستوى الأقصى من حيث الرحابة والامتداد، إنه المستوى الكوزموبوليتاني.

.....Private:

فضاء (حيز) خاص:

تعرض زيجمونت باومان لهذا المصطلح في الفصل الثاني "المخالطة الاجتماعية المتدفقة" من هذا الكتاب في سياق الحديث عن الحوار بين الحيز (المكان) الخاص - العام والذي أصبح يمثل تهديداً للمجتمع الديمقراطي بدلاً من التهديد ذي الطبيعة الاستبدادية (السلطوية) من جانب الدولة. ومصدر هذا التهديد هو الاتجاه نحو التفرد (الانفرادية) من جانب كل الأشكال العامة والجماعية وتخفيضها إلى اهتمامات خاصة، وربطها بالعام.

.....Public:

فضاء (حيز)، عام:

[انظر: فضاء (حيز)، خاص]

.....Urban:

فضاء (حيز)، حضري:

أوردت ساسن هذا المصطلح في الفصل السابع "الحيز المكاني والسلطة" من هذا الكتاب للتأكيد على ما انتهى إليه الحيز (المكان) الحضري من أهمية في سياق العولمة وعملياتها المتنوعة (الخصخصة، الانفتاح الاقتصادي، التقويض التنظيمي.... إلخ) مما أدى إلى ظهور شبكات المدن العالمية التي أصبحت تضم أكثر من أربعين مدينة عالمية يأتي على قممها كبريات المدن مثل (نيويورك، لندن، طوكيو، باريس، فرانكفورت).

Spatiality: شكل الحيز المكاني:

يشير هذا المفهوم إلى مستوى الحيز المكاني (الفضائي) من حيث كونه محلياً، قومياً، عبر قومي، عالمياً، كوزموبوليتانياً وعلاقة ذلك بمستوى السلطة (القوة).

Spencer, H. سينسر، هربرت

Spinoza, B. سبينوزا، ب.

Spivak, G. سبيفاك، ج.

Stengers, I. ستينجرز، آي.

Structuralism: البنيوية:

يقوم هذا الاتجاه على تحديد بنية قائمة في واقع العلاقات الاجتماعية منطلقاً من أن البنية تتميز بالشمولية وتتمتع بديناميكية نابغة من نظام العلاقات القائمة بين عناصرها المختلفة. ويمكن لهذه البنية أن تعيد توازنها بصورة مستمرة في حالة حدوث أي خلل. شاع استخدامه في مجال الأنثروبولوجيا خاصة من جانب ليفي

شتر اوس الذى حقق نتائج مبهرة من خلاله، بينما لم يتمكن علماء الاجتماع من ذلك.

Subalternity:

التابعة:

ورد هذا المصطلح فى الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعي" فى هذا الكتاب ليشير إلى تصنيف آخر مختلف عن العوالم: الأول، الثانى، والثالث وليعنى محاولة التحدث بلغة سائدة تؤدى إلى طمسك وإبراز ذلك للعيان ليكون بمثابة تحدى للأفكار السائدة للعوالم، ويرجع المصطلح عموماً إلى ج. سبيفاك.

Subjectivity:

الذاتية:

المنظور الواعى بالذات لدى الشخص أو الموضوع وهى نقيض الموضوعية، وتعد ذات أهمية كبيرة فى التفسير، حيث اهتمت البنيوية، الماركسية، والتحليل النفسى بتفسير عملية تكوين الذات.

Subpolitics (Beack):

سياسة فرعية (ثانوية) (بيك):

أشار أولريش بيك إلى هذا المصطلح فى كتابه "مجتمع المخاطر" مبيناً أن هذا لا يحدث فقط على المستوى القومى ولكن على المستوى عبر القومى كذلك، ويتم فيه إقامة مؤسسات ذات علاقة بأصحاب رأس المال المتنقل (الحراكى) من ناحية وبفاعلين على مستوى المجتمع المدنى من ناحية أخرى، وهى عملية سياسية واجتماعية لأنها تعيد تحديد المؤسسات.

Surmodernite (Blandier):

الحدائة الفائقة (بلانديير):

أحد المصطلحات التي أشار إليها زيجمونت باومان في الفصل الثاني "المخالطة الاجتماعية المتدفقة" من هذا الكتاب ويعنى الحدائثة الفائقة (باللغة الفرنسية)، فيقابل **Hypermodernity** أى الحدائثة المفرطة (باللغة الإنجليزية) لكل من جون أرميناج وبول فيريليو.

"T"

Tarde, G. تارد، جبرائيل

Technology: التقانة (التقنية):

يستخدم هذا المصطلح بصورة فضفاضة ليعنى إما الآلات، الماكينات وكذلك الأساليب الإنتاجية المرتبطة بهما، أو يعنى نمطاً من العلاقة الاجتماعية يفرضه التنظيم الفنى للعمل لمجرد اعتماده على الآلات.

....., Reproductive: التقانة، التكاثر (المنتجة):

مصطلح أطلقه أنصار الحركة النسوية على التكنولوجيا المستخدمة لتنظيم التكاثر بيولوجياً، منها تلك المتصلة بمنع الحمل والإجهاض، والمتصلة بالتوليد (مثل جهاز مراقبة الجنين) والمتصلة بالعمق. وعموماً يعنى المصطلح - ضمناً - المقابلة بين ما هو تكنولوجى وما هو طبيعى، ويعنى مبالغة فى استخدام التطبيقات العملية، وانتزاع القوة من الأفراد أنفسهم، خاصة النساء.

Terray, E. تيراي، إى.

Terrorism: الإرهاب:

عبارة عن أساليب متكررة تُؤدِّد الخوف والقلق، يقوم بها أفراد بإشراف مجموعات داخل الدولة أو بإشراف الدولة نفسها وتكون أهداف العملية سياسية عادة وتختلف عن الاغتيالات لكونها ليست مُوجَّهة إلى شخص معين ويتم اختيار الأهداف لتخويف أكبر عدد من الناس والحكومات التي تمثلهم.

Thatcher, M.

تاتشر، مارجريت

Theory:

نظرية:

مجموعة من التعريفات والعلاقات المتداخلة التي تنظم مفاهيمنا وفهمنا للعالم الإمبريقي بطريقة منهجية. تعميمات وتصنيفات للعالم الاجتماعي. قضايا نظرية تترجم إلى فروض إمبريقيّة قابلة للقياس والملاحظة والاختبار المنهجي.

....., Classical Sociological:

نظرية، الكلاسيكية لعلم الاجتماع:

من أهمها: البنائية الوظيفية، الصراع، التبادلية، التفاعلية الرمزية (انظر: نظرية).

....., Complexity:

نظرية، التعقيد:

استخدم جون أوري هذا المفهوم في الفصل السادس "حركات معقدة" من هذا الكتاب ليشير إلى محاولة تنظير العالم الاجتماعي من خلال أنساق حية معقدة كمحاولة لتجاوز التقسيمات المنتهية (زمنياً) بين الطبيعة والمجتمع، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ومن ثم تصور هذه النظرية العالم الاجتماعي على أنه مجموعة من الأنساق الحية المعقدة التي ليست طبيعية ولا اجتماعية ولكنها هجين لكليهما.

نظرية، نقدية:

....., Critical:

تُعدُّ شكلاً من أشكال المذهب العقلي حيث تؤكد أن مصدر معرفتنا، ومصدر إنسانيتنا المشتركة هي حقيقة أننا جميعاً كائنات رشيدة عقلانية، بمعنى أن الواقع يجب أن يكون عقلانياً مع التنبؤ بإمكانية وجود حالة يوتوبية، في المستقبل، نحن كبشر نمتلك خاصية أو القدرة على التفكير العقلي الرشيد.

نظرية، ثقافية:

....., Cultural:

يطلق هذا المصطلح على محاولات تصوير وفهم ديناميات الثقافة، تتضمن أيضاً الجدل القائم حول العلاقة بين الثقافة والطبيعة وبين الثقافة والمجتمع، والفرق بين الثقافتين العليا والدنيا، والتداخل بين التراث الثقافي والاختلاف والتنوع الثقافي.

نظرية، سبرنيطيقية:

....., Cybernetic:

نظرية تربط بين الضبط الاجتماعي والاتصال من حيث طبيعته ووظيفته، وانتشرت بشكل ملحوظ في دراسة التنظيمات الرسمية، وتركز على التغذية الاسترجاعية للمعلومات ودورها في عملية الضبط.

نظرية، نسوية:

....., Feminist:

ظهرت كحركة اجتماعية في إنجلترا في القرن الثامن عشر لتحقيق المساواة بين الجنسين عن طريق منح الحقوق للنساء في شتى المجالات، وأكدت الموجة الثانية (1969) على نفس ما جاءت به الموجة الأولى خاصة فيما يتعلق بالدفاع عن المرأة. وقد انتقدت النظرية الاجتماعية لتركيزها على الرجال.

....., Linguistic:

نظرية، لغوية:

ترى أن اللغة ليست مجرد أداة إنتاج الأفكار شفاهية، وإنما هي نفسها تشكل أو تنتج أفكاراً، وتبرمج وتوجه أنشطة الفرد. باختصار، اللغة تحدد (أو تُشكّل) تصوراتنا عن الواقع.

....., Literary:

نظرية، أدبية:

ترى جوديث بتلر في الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعي" من هذا الكتاب، أن الأعمال الأدبية يمكن الاستفادة منها في تصور المجال الاجتماعي لأنها تعكسه وتكشف عن أساليب تحديد المعايير الاجتماعية، ومع ذلك لا يجب تقليص النظرية الاجتماعية ببساطة إلى تحليل أدبي كما لا يمكن تقليص الاجتماعي إلى مجرد خطاب أو حوار أدبي.

....., Marxist:

نظرية، ماركسية:

تشير إلى مجموعة الكتابات والممارسات السياسية المتنوعة وكذلك السياسات المرتبطة بكتابات ماركس وإنجلز. وكانت بمثابة المبدأ المنظم لمجتمعات يعيش بها أكثر من ثلث سكان العالم طوال معظم القرن العشرين، وكان لها تأثير على الثقافة، التاريخ، علم الاجتماع، السياسة، الاقتصاد والفلسفة.

....., Media:

نظرية، الإعلام:

نظراً لهيمنة وسائل الاتصال الجماهيرى على الحياة الفكرية للمجتمعات الحديثة فإنها تحتل مكانة هامة لدى علماء الإعلام، وظهر هذا الاهتمام فى الثلاثينيات من القرن الماضى لتأمل القوة الكامنة فى وسائل الإعلام خاصة فى ظل

التكنولوجيا المتقدمة في هذا المجال. وتركز نظريات الإعلام على الآتي:
المضمون الاتصالي، أنماط الملكية والسيطرة، تأثيرات الأيديولوجية لوسائل
الإعلام، وأخيراً تأثير وسائل الإعلام الإلكترونية على السياسات الديمقراطية في
المجتمع.

نظرية، الشبكة: Network:

مجال في علوم الحاسب وعلم الشبكات وجزء من نظرية العرض البياني.
لها تطبيقاتها في فروع معرفية عديدة بما في ذلك فيزياء الجزيء، علم الحاسب،
الأحياء، الاقتصاد، بحوث العمليات، وفي علم الاجتماع يتركز اهتمامها في دراسة
الرسوم البيانية كتمثيل إما للعلاقات المنتظمة أو غير المنتظمة بين الأشياء
المتصلة.

نظرية، سياسية: Political: ...

تتمحور حول النظم السياسية أو نظم الحكم، العمليات السياسية مثل
المشاركة، التنشئة، التنقيف....إلخ. الظواهر السياسية، السلوك السياسي، السلطة
وأنواعها.

نظرية، ما بعد الحداثة: Postmodern: ...

جان فرانسوا ليوتارد في كتابه "حالة ما بعد الحداثة" (١٩٧٩) أشار إلى أن
ما بعد الحداثة حالة اجتماعية خاصة متميزة وليست مجرد أسلوب إبداعي جديد أو
نظرية جديدة، إنها حالة يسودها التسليم العام، فإن أسطورتى "التحرر" و"الحقيقة"
فقدتا مصداقيتهما: الأولى بسبب الجرائم الكبرى التى شهدها القرن العشرون

(محارق النازية أسلحة الدمار الشامل...إلخ)، والثانية بسبب غياب الضمانات، وعدم اليقين.

نظرية، التحليل النفسي: **....., Psychoanalysis:**

ترجع إلى سيجموند فرويد وتطورت واتسعت على يد علماء التحليل النفسي الذين جاءوا بعده مثل جيمس براون. تقوم على اللا شعور والنموذج البنائي للنفس: الإيد الأنا، والأنا الأعلى، بينما يتكون اللا شعور من أفكار (وأحاسيس) غير مقبولة لأنها بمثابة مصدر تهديد لوجود الفرد والمجتمع.

نظرية، اجتماعية: **....., Social:**

(انظر: نظرية، نظرية علم الاجتماع).

نظرية، علم الاجتماع: **....., Sociological:**

(انظر: نظرية، النظرية الكلاسيكية لعلم الاجتماع)

نظرية، نظام عالمي (واليرشتين): **.., World System (Walerstien):**

تحدث هذه النظرية عما أسماه عمانويل واليرشتين بالنظام العالمي الجديد، الذى يراه يتألف من الآتي: دول المركز، دول الأطراف، ثم دول أشباه أطراف، وكأنها تتحدث عن ثلاث دوائر متداخلة حيث المركز فى الوسط، وأشباه الأطراف تمثل الدائرة الكبرى، ويوجد تفاعل وتبادل مصالح بين هذه المجموعات الثلاث من الدول التى يراها واليرشتين تشكل العالم الجديد لنظرية.

"T"

Thomas, K. توماس، كون

Thompson, E.P. تومبسون، إي. بي.

Time: الزمن (الوقت):

تناول جون أوري في الفصل السادس "حركات معقدة" من هذا الكتاب مفهوم الزمن "الوقت" متحدثاً عن عدة أنواع من الزمن: الزمن الاجتماعي، الزمن الطبيعي، الزمن الجليدي، الزمن اللحظي (الآن)، الزمن الوتقي... إلخ.

Tocueville de, A. توكفيل دي، أ.

Transgression: تجاوز:

يشير هذا المصطلح إلى أن منطق علم الاجتماع لا مفر يؤدي بالباحث إلى تجاوز حدود الموضوعية المفترضة في البحث العلمي وقرص خبرته أو رؤيته على تحليلاته واستنتاجاته.

Translation (Latour): تحويل (لاتور):

يستخدم برونو لاتور هذا المفهوم في الفصل الرابع "الاجتماعي كرابطة" من الكتاب ليشير إلى "خلق" أو إيجاد مهجنات من الطبيعة والثقافة، أنواع جديدة من الكائنات والأشياء.

Turing, A. تورينج، أ.

Turner, V. تيرنر، ف.

"U"

Universality:

العالمية (الشمولية):

ترى جوديث بتلر أن هذا المفهوم يعد حيلة أو خدعة استعمارية، جهذا شكلنا (صوريًا) لتأييد أو مناصرة مجموعة من القيم التي كانت حينئذ مفروضة من جانب واحد على كل الثقافات في كل الأوقات. ويوجد اختلاف كبير بين فكرة العالمية التي يُدعى أنها عبر ثقافية وتلك التي يجب أن تكون تأملية أكثر أو طوبائية. العالمية بهذا المعنى لا توجد لأنها تفرض السيطرة والتحكم من جانب ثقافات نريد أن تفرض نفسها على الآخر باسم هذا المفهوم.

Urry, J.

أورى، جون

Global Complexity

التعقيد العالمي

Sociology Beyond Societies

علم اجتماع ما بعد المجتمعات

"V"

Value:

قيمة:

مصطلح ذو معان عدة مختلفة تمامًا، إحصائيًا، القيمة رقم أو مفردة بيانات. اقتصاديًا، تعنى مقدار أو حجم العمل الذي أُستغرق في إنتاج سلعة ما. فى علم النفس، تعنى الأفكار التي يؤمن بها الناس فيما يتصل بالسلوك الملائم. وقد ناقش كل من دوركايم وفيير دور القيم فى البحث العلمى الاجتماعى وضرورة التحرر من القيم عند إجراء البحث العلمى.

..... Sign:

قيمة - العلامة:

يتصل هذا المفهوم باقتصاديات العلامات (التجارية) شأنها في ذلك شأن ما يسمى **Brand-Value**؛ أي الماركات التجارية ذات القيمة العالية وذات الرواج الاقتصادي؛ لذلك فالعلامة التجارية تختلف باختلاف قيمتها التجارية.

Value-Freedom: التحرر القيمي:

يرتبط هذا المصطلح أساساً بماكس فيبر الذي ناقش دور وتأثير القِيم في البحث الاجتماعي لأن دراسة علم الاجتماع هي في جانب منها دراسة للقيم، فضلاً عن أن الباحثين أنفسهم أعضاء في مجتمعاتهم ويؤمنون بقيمة؛ لذلك نادى فيبر بضرورة التحرر أو التخلص من القيم عند إجراء البحث العلمي.

Van Gennep, A. فان جينيب، أ.

Vergé, F. فيرجيه، فرانسوا:

Monsters and Revolutionaries وحوش وثوريون

Virilio, P. فيريليو، ب.

Virno, P. فيرنو، ب.

-Vita Contemplativa - السيرة التأملية

-Vita acitiva - السيرة النشطة

Vitalism: مذهب الحيوية:

يرى أنصار هذا المذهب أن الظواهر الحيوية تتميز بخصائص معينة ليس لها مثيل في الظواهر المادية (الفيزيائية أو الكيميائية).

"W"

Wallerstein, I. والبريشتين، عمانويل

Walzer, M. والزر، م.

War: حرب:

الحروب أنواع: الحرب الشاملة، الإقليمية، المحلية، الأهلية، حرب العصابات إلخ. وتختلف عن بعضها حسب النطاق، نوع التسليح، والعناصر البشرية المتناحرة.

..... Algerian: حرب الجزائر:

حرب الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي، دارت الثورة الجزائرية منذ عام ١٩٥٤ حتى الاستقلال عام ١٩٦٢.

Waters, M. ووترز، م.

Weber, M. فيبر، ماكس

Weston, K. ويستون، ك.

Wienes, N. وينز، ن.

Wittgenstein, L. ويتجنشتين، ل.

Wolin, S.

وولن، س.

"Y"

Yanagisako, S.

ياناجيساكو، س.

Zizek, S.

زيزيك، س.

المحرر في سطور:

نيكولاس جين:

مدرسة علم الاجتماع في جامعة يورك، المملكة المتحدة، وهو مؤلف كتاب
(ماكس فيبر ونظرية ما بعد الحديث ٢٠٠٢) ومحرر مشارك لثلاثة مجلدات من
الكتابات النقدية عن رولان بارت ٢٠٠٤

المساهمون في سطور:

Zygmunt Bauman

زيجمونت باومان

أستاذ علم الاجتماع المتفرغ بجامعة ليدز وجامعة وارسو. تشتمل كتبه الحديثة على: ما بعد الحداثة وعدم قناعاتها (Polity, 1997) *Postmodernity & Discontents*، العمل، النزعة الاستهلاكية، والفقير الجديد *Open University* (Press, 1998)، العولمة: النتائج الإنسانية (Polity, 1998) *Globalization: The Human Consequences*، بحثاً عن السياسة (Polety, 1999) *In Search of Politics*، الحداثة الدافقة *Liquid Modernity* (Polity, 2000)، المجتمع المتفرد *The Individualized Society* (Polity, 2001)، المجتمع المحلي *Community* (Polity, 2001)، مجتمع تحت الحصار *Society Under Siege* (Polity, 2002)، والحب الدافق *Liquid Love* (Polity, 2003).

Ulrich Beck

أولريش بيك

أستاذ علم الاجتماع بجامعة ميونيخ، المجلة البريطانية لعلم الاجتماع، أستاذ المنوية الزائر لمدرسة لندن لعلم الاقتصاد والسياسة ومدير مركز بحوث التحديث الانعكاسي (Deutsche Forschungsgemeinschaft) بميونخ. تشتمل مؤلفاته المنشورة على: مجتمع المخاطرة *Risk Society* (Sage, 1992)، التحديث الانعكاسي "Rflexive Modernization" بالاشتراك مع أنتوني جيندر *Anthony Giddens*، وسكوت لاش *Scott Lash* (Polity, 1994)، السياسة الإيكولوجية في

عصر المخاطرة (Polity, 1995) **Ecological Politics in An Age of Risk**،
التنوير الإيكولوجي (Prometheus, 1995) **Ecological Enlightenment**، الفوضى
العارمة للحب (Polity, 1995) **The Normal Chaos of Love** بالاشتراك مع
إي.بيك جيرنشيم E.Beck Gernheim، إعادة ابتكار السياسة **The Reinvention**
of Politics (Polity, 1996)، ديموقراطية بلا أعداء **Democracy without**
Enemies (polity, 1998)، مجتمع المخاطرة العالمي **World Risks Society**
(Polity, 1999)، ما هي العولمة؟ (Polity, 2000) **What is Globalization?**، العالم
الجديد النبيل للعمل (Polity, 2000) **The Brave New World of Work**، ومذهب
التفرد (اتجاه التفرد) (Polity, 2002) **Individualization**.

Judith Butler

جوديث بتلر

أساذ كرسى (ماكسين اليوت Maxine Elliot) بقسم البلاغة والأدب المقارن
بجامعة كاليفورنيا، بيركلي. حصلت على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة
ييل عام ١٩٨٤. وهى مؤلفة: ادعاء الخالد: القرابة بين الحياة والموت
Antigone's Claim: Kinship between Life & Death (Columbia University
Press, 2000)، السيطرة، الاحتمالية، العمومية **Hegemony, Contingency,**
Universality (Verso, 2000) بالاشتراك مع إرنستو لاكلاو **Ernisto Laclau**،
وسلافو زيزك **Slavoj zizek**، رعايا الرغبة: الانعكاسات الهيجيلية فى فرنسا القرن
العشرين **Subjects of Desire Hegelians Reflection in Twentieth Century**
France(Columbia University, 1987)، مشكلة النوع: النسوية وهدم الهوية
(Routledge, 1990) Gender Trouble: Feminism & the Subversion of
Identity، الأجساد ذات الشأن: الحدود الاستطردادية "للجنس" (Routledge, 1993)،
الحياة النفسية للقوة: نظريات الخضوع **The Psychic Life of Power: Theories**

خطاب مثير للهيّاج **of Subjection (Stanford University Press, 1997)**، بالإضافة إلى العديد من المقالات والمشاركات في الفلسفة، الحركة النسوية ونظرية الشذوذ. مشروعها الحديث يمثل نقداً للعنف الأخلاقي ومحاولة لصياغة نظرية عن المسؤولية للفاعل الذي لا يستطيع دائماً أن يعرف ذاته. هذه الكتابات المنسوخة تتوافق مع كافكا **Kafka**، فرويد **Freud**، فوكيه **Foucault**، أدورنو **Adorno** وليفيانز **Levians**. تكتب أيضاً مجموعة من المقالات مرتبطة بالحيوات المحزنة وغير المحزنة، الحرب، السياسة، وأرجاء الحريات المدنية.

Scott Lash

سكوت لاش

أستاذ علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات الثقافية بكلية جولد سميث، جامعة لندن. هو مؤلف: العامل المكافح **The Militant Workers (Heinemann, 1984)**، علم اجتماع ما بعد الحداثة **Sociology of Postmodernism (Routledge, 1990)**، حداثة أخرى، عقلانية مختلفة **Another Modernity, A different Rationality**، نقد المعلومات **Critique of Information (Sage, 2002)**. اشترك في تأليف: نهاية الرأسمالية المنظمة **The End of Organized Capitalism (Polity, 1987)** مع جون أوري **John Urry**، اقتصاديات العلامات والمكان **Economics of Signs & Space (Polity, 1994)** مع جون أوري، والتحديث الانعكاسي **Reflexive Modernization (Polity, 1994)** مع أنتوني جيدنز **Anthony Giddens** أيضاً شارك في تحرير: ماكس فيبر **Max Weber**، العقلانية والحداثة **Rationality and Modernity (Allen & Unwin, 1987)** مع سام ويمستر **Sam Whimster**، الحداثة والهوية **Modernity and Identity (Blackwell, 1992)** مع جوناثان فريدمان **Jonathan Friedman**، حدائات عالمية **Global Modernities (Sage, 1995)** مع مايك فيزرستون **Mike**

Detraditionalization (Blackwell, Featherstone، التحرر من النزعة التقليدية، 1996) مع كل من بول هيلاز Paul Heelas وبول موريس Paul Morris، المخاطرة، البيئة والحدثة (Risk, Environment & Modernity (Sage, 1996) مع كل من برايان واين Brian Wynne وبرنيسلاف سيزرنسكي Bronislaw Szerszynski، الوقت والقيمة (Time & Value (Blackwell, 1998) مع كل من أندرو كويك Andrew Quick، وريتشارد روبرتس Richard Roberts، فضاءات الثقافة: المدينة، الدولة، العالم (Spaces of Culture: City, Nation & World (Sage, 1999) مع مايك فيزرستون.

Bruno Latour

برونو لاتور

يعمل أستاذًا بمركز علم الاجتماع للابتكار بالمدرسة الوطنية العليا للمعادين في باريس منذ عام ١٩٨٢. عمل أيضًا أستاذًا زائرًا بجامعة كاليفورنيا، سان دييجو، وبمدرسة لندن للاقتصاد. ويقسم تاريخ العلم بجامعة هارفارد. تشمل كتبه على: حياة المعمل: بناء الحقائق العلمية Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts (University Press, 1981)، استغلال (تطبيق) العلم Science in Action (Open University Press, 1987)، بسترة (تعقيم) فرنسا The Pasteurization of France (Harvard University Press, 1993)، أمل بندورا^(*): مقالات في واقع دراسات العلم Panadora's Hope: Essays in the Reality of the Science Studies (University Press Harvard, 1999)، نشر دراسة حقلية عن نظام مترو نفقى ذاتى الحركة بعنوان: (أراميس أو محبة التكنولوجيا)

(*) تسمى الأساطير الإغريقية عن بندورا وهي امرأة أرسلها زيوس (رب الأرباب فى تلك الأساطير) إلى الأرض عقابًا للبشر وأعطاهها علبة تعرف بصندوق بندورا وما أن فتحتها بدافع الفضول حتى انطلقت منها كل أنواع الشرور والرزايا التى عمت البشرية (المترجم).

(Harvard University Press, 1996) (Aramis or The Love of Technology)،
ومقالة عن الأنثروبولوجيا السميترية (المتناظرة) بعنوان: (لم نكن أبداً حدائين)
(Harvard University Press, 1996) ترجمت حتى الآن إلى خمس عشرة لغة.
مما نشره حديثاً في فرنسا يشمل: باريس مدينة غامضة Paris Ville invisible
مقالة مصورة عن الجوانب الفنية والاجتماعية لمدينة باريس وسياسات الطبيعة
Paris et Politiques de La Nature (La Decouverte, 1999) نشرت في الحال
باللغة الإنجليزية بواسطة (Harvard University Press).

Nikolas Rose

نيكولاس روز

أستاذ علم الاجتماع ومنظم اجتماعات قسم علم الاجتماع في مدرسة لندن
للاقتصاد حيث يدير أيضاً مركز بحوث دراسات علم الأحياء، الطب الحيوي،
التكنولوجيا الحيوية والمجتمع (BIOS). أكثر كتبه حداثة بعنوان: توجيه الروح:
تشكيل الذات الخاصة Governing The Soul: The shaping of the private self
(2nd edition, Free Association Books, 1999)، وقوى الحرية: إعادة تأطير الفكر
السياسي Power of Freedom: Reframing Political Thought (Cambridge
University Press, 1999). مدير تحرير مجلة الاقتصاد والمجتمع Journal of
Economy & Society، ويشترك مع بول رابينو Paul Rabinow حالياً في تحرير
المجلد الرابع لميشيل فوكوه Michel Foucault "الأعمال الأساسية Essential
Works". اهتماماته البحثية الحالية تتركز حول المضامين الاجتماعية، الأخلاقية
الثقافية، والشرعية للطب النفسي، الجيني والبيولوجي وعلم الأعصاب السلوكي.

أستاذ كرسي رالف لويس **Ralph Lewis** لعلم الاجتماع بجامعة شيكاغو،
 أستاذ المنوية الزائر لمدرسة لندن للاقتصاد. أوشتت حاليًا على الانتهاء من كتابها:
 التحرر من النزعة التقليدية: الإقليم، السلطة في عصر رقمي عالمي
Detraditionaization: Territory, Authority & Rights in a Global Age
 (Princeton University Press, 2004) كمحصلة مشروع مدته خمس سنوات عن
 الحوكمة والمسئولية في ظل اقتصاد عالمي. أكملت لتوها مشروع مدته خمس
 سنوات لليونسكو UNESCO عن الاستيطان البشري المستدام والذي أقامت له
 شبكة من الباحثين والناشطين في أكثر من خمسين دولة. أكثر كتبها حدائثة "ضيوف
 وغرباء" **Guests & Aliens (New Press, 1999)**، والعمل المحرر "الشبكات
 العالمية، المدن المتصلة" **Global Networks, Linked cities (Routledge, 2002)**.
 طبعة جديدة محدثة تمامًا من كتاب "المدينة العالمية" **The Global City**
 (Princeton University Press, 2001). ترجمت كتبها إلى أربع عشرة لغة -
 عضو الأكاديمية الأمريكية الوطنية لبيئة العلوم للمدن، رئيس اللجنة المشكلة حديثًا
 لتقنية المعلومات، التعاون الدولي والأمن العالمي لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية
 (الولايات المتحدة الأمريكية).

John Urry

جون أوري

أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر بالمملكة المتحدة. تشمل كتبه
 الحديثة على: طبائع متنافسة **Contested Natures (Sage, 1998)** بالاشتراك
 مع فيل ماكناغتن **Phil Macnaghten**، علم اجتماع ما بعد المجتمعات
Bodies (Sociology Beyond Societies (Routledge, 2000)، هيئات الطبيعة
of Nature (Sage, 2001) تحرير مشترك مع فيل ماكناغتن، النظرة السياحية
The Tourist Gaze (2nd edition Sage, 2002)، التعقيد العالمي **Global**
Complexity (Polity, 2003)، "طيف العدم" (2003) **"Presence Absence"**

(عدد خاص من: المجتمع والمكان Society & Space، تحرير مشترك مع ميشيل كالون Michel Callon وجون لو John Law)، وثقافات الحركة الذاتية Cultures of Automobility (عدد خاص من: النظرية الثقافية، والمجتمع (2003) Theory, Culture & Society، تحرير مشترك مع كل من مايك فيزرستو Mike Featherstone ونيجل ثريفث Nigel Thrift).

Francoise Vergés

فرانسوا فيرجيه

مصحح (مراجع) بمركز الدراسات الثقافية، كلية جولد سميث، جامعة لندن، ما نشر لها يشتمل على: إلغاء الرق (العبودية): استعمار مثالي Abolir L'esclavage: Une Utopie coloniale. التباسات السياسة الإنسانية Les ambiguïtés d'une politique humanitaire (Albin, 2001) "جزيرة الأرواح الهائمة: عمليات الكريبولية" The Island of Wandering Souls: Processes of Crolization، "سياسة التحرر وإشكالية الانعدام على جزيرة رينيون" Politics of Emancipation & The Problematic of Absence on Reunion Island في رود إدمون وفينسا سميث (محررون) Rod Edmond & Venessa Smith، جزر Islands in History & Representation (السياسي) (Routledge, 2003)، ما بعد السيناريو Post-Scriptum في ديفيد ثيو جولدبيرج وأتو كوايسون (محررون) David Theo Goldberg & Ato Quayson، تحديد وضعية ما بعد الاستعمارية (Blackwell, 2002) Relocating Post-colonialism، والدوار والتحرر Vertigo & Emancipation. الكوزموبوليتانية الكريبولية. والسياسة الثقافية النظرية، الثقافة، والمجتمع، مجلد ١٨، أعداد ٢-٣ أبريل - يونية، ٢٠٠١ ص ص ١٦٩-١٨٤". تتمركز اهتماماتها البحثية حول: ما بعد الاستعمارية Postcoloniality، اقتصاد السلب The Economy of Plunder، سياسات السلب والقوة، العبودية وسياسة المذهب الإنساني. التشكيل السياسي

والتقافى للمحيط الهندي، تشغل حاليًا مستشار معرض "عدم التصنيف" -Dé-
"placements" بمتحف الفن الحديث لمدينة باريس ومنزل الحضارات ووحدة إعادة
التوحد (MCUR) مشروع تقافى للعمليات الثقافية المتبادلة في إقليم المحيط الهندي،
برعاية جزيرة رينيون.

المتزجم فى سطور:

يسرى عبد الحميد رسلان

- أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة المنيا.

من ترجماته:

- البحث العلمى الاجتماعى.
- مستقبل النظرية الاجتماعية.

من مؤلفاته:

- أساسيات الإحصاء الاجتماعى (بالاشتراك).
- مقدمة فى بناء النظرية الاجتماعية.
- علم السكان - أسس ومبادئ.
- القياس والإحصاء فى البحوث الاجتماعية.
- تطبيقات فى الإحصاء الاجتماعى.
- نظرية علم الاجتماع (بالاشتراك).
- التحليل الإحصائى للبحوث الاجتماعية (أساليب تطبيقية).

التصحيح اللغوي: رفیق الزهار

الإشراف الفني: حسن كامل

